Class *Book*

University of Chicago Library

BERLIN COLLECTION

GIVEN BY

MARTIN A. RYERSON

H. H. KOHLSAAT BYRON L. SMITH
CHAS. L. HUTCHINSON C. R. CRANE
H. A. RUST CYRUS H. MCCORMICK
A. A. SPRAGUE C. J. SINGER

Dogmengeſchichte

von

Dr. J. G. V. Engelhardt,
Königl. Bayer. Kirchenrath und ordentlichem Profeſſor der Theologie in Erlangen.

Erſter Theil.

Neuſtadt a. d. Aiſch.
Verlag von J. E. Engelhardt.
1839.

BT21
.E57
v1

THE UNIVERSITY OF CHICAGO
LIBRARIES
CHICAGO, ILL.

Berlin Collection

Vorrede.

In den bibliſchen Schriften iſt die vollſtändige und ganze religiöſe Wahrheit gegeben. Dieſe im Glauben ſich anzueignen iſt die Aufgabe aller Gläubigen, ſie vom Geiſte erleuchtet, auch im Denken zu ergründen die beſondre Aufgabe der Theologen. Es iſt der wörtliche Inhalt der heiligen Schrift, welcher klar und deutlich und zur Seligkeit hinreichend vorliegt, der dieſe ganze und vollſtändige Wahrheit enthält. Von ihm muß jede theologiſche Forſchung ausgehen, und auf ihn muß jede vollendete Forſchung zurückkommen, wenn ſie ſich als wahr und fruchtbar erweiſen ſoll. Wenn die Theologie nach den Worten eines großen Gottesgelehrten nichts anders iſt als die Grammatik der Sprache des heiligen Geiſtes, ſo iſt der Text nicht durch Conjecturen zu beſeitigen, ſondern nach der Weiſe ächter Philologen, ſo ſchwer es auch werden mag, wie er liegt zu erklären, und auf dieſe Erklärung alles Weitere ſo zu bauen, daß die Wahrheit aus der Wurzel der Schrift erwachſe, und nicht eine fremde ſcheinbare Wahrheit in ſie hineingetragen werde. Die wiſſenſchaftliche Erkenntniß der Schrift und ihrer Wahrheit hat auf dem Grunde des einfachen Glau-

bens ihre naturgemäße Entwicklung in der Zeit, und der Geiſt, der in der Kirche waltet, hat fortwährend auf die rechte und einzige Quelle der Wahrheit zurückgewieſen, und durch ſeine Organe dasjenige, was dieſe Quelle trübte, und ihre fremden Zuflüſſe auszuſcheiden nicht aufgehört. Die Dogmengeſchichte hat zu berichten, wie dieß ſich begeben hat, und ſie findet immer, daß das tiefere und innigere Verſtändniß mit der Ehrfurcht vor dem Worte und mit der Ueberzeugung von der Tiefe und Wahrheit des einfachen Wortes verbunden geweſen iſt. Der Gegenſtand, der hier dem Denken vorliegt giebt dieſem Denken ſelbſt die ihm angemeſſenen Kräfte und Geſetze, und dem Urtheile einen eigenthümlichen Maßſtab. Von dieſem Grundgedanken aus verbreitet ſich Licht über den Gang der Entwicklung ſelbſt, und er macht begreiflich, wie vom Anfang an die Ausſcheidung des Fremdartigen und die Hinleitung zum tieferen Verſtändniß des Wortes die vorzüglichſte Wirkſamkeit des die Erkenntniß fördernden Geiſtes in der Kirche ſeyn mußte.

Ich habe verſucht in der nachfolgenden Darſtellung dieſen Gedanken feſtzuhalten, deſſen vollſtändige Ausführung im weiterem Umfange, als der Zweck dieſes Buches geſtattete, gerade für die Kirche unſrer Zeit Bedürfniß ſcheint.

Einleitung.

§. 1.

Die Dogmengeſchichte berichtet über die geſchichtliche Entwicklung der Dogmen. Der Begriff der Dogmen ergiebt ſich aus dem Begriffe der Religion.

§. 2.

Religion iſt die Vermittlung des Verhältniſſes des Menſchen zu Gott; chriſtliche Religion iſt die durch den Sohn Gottes, Jeſus Chriſtus, geſchehene Vermittlung.

§. 3.

Das Menſchengeſchlecht, vom Anfang an durch Abfall unvollkommen, fand in der Erſcheinung des Gottmenſchen Jeſus Chriſtus ſeine Erlöſung, indem durch deſſen Tod am Kreuze Gottes Gerechtigkeit verſöhnt und dadurch der Zuſtand vollkommner Heiligung bei dem Einzelnen und mit dieſer die Seligkeit möglich gemacht wurde.

§. 4.

Die Geſchichte dieſer Erlöſung und alles desjenigen, was ſie nach dem göttlichen Rathſchluſſe vorbereitete, iſt auf beſondere Veranſtaltung Gottes in Schrift gefaßt, und das dadurch entſtandene geſchriebene göttliche Wort, die heilige Schrift alten und neuen Teſtamentes, iſt die Quelle des chriſtlichen Glaubens, der ſich auf Thatſachen bezieht, welche nur durch die heilige Schrift zur Kenntniß des Menſchen kommen.

§. 5.

Die Hauptſätze dieſer ſchriftlichen Offenbarung des Chriſtenthums ſind folgende. Der einige Gott hat die Welt

und die Menſchen geſchaffen, und hat dieſen die erſte Offenbarung und ſodann das Geſetz gegeben. Zur vorher beſtimmten Zeit iſt die letzte vollkommenſte Offenbarung erſchienen, welche von den Propheten für dieſe Zeit vorhergeſagt war. Unter der Regierung des Kaiſers Auguſtus empfieng Maria aus dem Stamme Davids in Nazareth wohnend vom heiligen Geiſte und gebar in Bethlehem Jeſum, der in ſeinem dreißigſten Jahre als Lehrer des Volkes und als der verheißene Meſſias auftrat, Jünger um ſich ſammelte und Wunder that, von den Juden verfolgt am Kreuze ſtarb, nach drei Tagen aus dem Grabe auferſtand, und nach vierzigtägigem Verweilen auf der Erde gen Himmel fuhr und ſeinen Jüngern den heiligen Geiſt ſandte. Er war der Sohn Gottes, erklärte den Glauben an ſich als Mittel zur Seligkeit, und befahl den Jüngern, auf dieſen Glauben eine Gemeinde zu ſtiften. Wer in dieſe Gemeinde aufgenommen wurde, ſollte die Taufe auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geiſtes erhalten und an dem Mahle Theil nehmen, bei welchem Chriſti Leib und Blut den Theilnehmenden gereicht wird, und ein Recht auf die den Gläubigen nach dem Tode verheißenen Güter haben. Der Anfang des Genuſſes dieſer Güter werde in die Zeit eines allgemeinen Gerichtes fallen, bei welchem das Urtheil über die zu Belohnenden und die zu Beſtrafenden gefällt und nach welchem ewiger Lohn und ewige Strafe beginnen ſollten.

§. 6.

Dieſe Thatſachen der Offenbarung ſind zunächſt dazu gegeben, daß der Einzelne ſie wiſſe, und nicht bloß hiſtoriſch, ſondern als ſolche glaube, die für ihn und in beſonderer Beziehung auf ihn geſchehen ſind oder geſchehen werden, daß er ſie ferner durch dieſen Glauben ſich aneigne, die daraus fließenden Lehren befolge und dadurch ſelig werde, und endlich, daß er ſie begreife. Ein im menſchlichen Geiſte liegendes unabweisliches Bedürfniß fordert dieſes Begreifen,

welches durch das Denken geſchieht, deſſen vollkommenſte Form das wiſſenſchaftliche Denken iſt.

§. 7.

Dieſes Denken hat ſeinen Ausgangspunkt in denjenigen einfachen Hauptſätzen der Offenbarung, auf welche die erſten Gemeinden gegründet, und welche aus dem geſammten geſchichtlichen und Lehrſtoffe zu dieſem Zwecke überlieferten ausgeſchieden wurden.

§. 8.

Der geſammte Inhalt der göttlichen Schriften, welcher dem Glauben, der Aneignung und dem Denken als unerſchöpflicher Stoff vorlag, wurde in dieſen drei Beziehungen zur Erklärung jener Hauptſätze fortwährend bearbeitet. Ein Theil der Geſchichte des Chriſtenthums hat zu berichten, wie dieß geſchehen iſt, und darzulegen, wie die Chriſten jeder Zeit geglaubt, wie ſie das Geglaubte in Erfahrung ſich angeeignet und durch das Denken zu begreifen verſucht haben.

§. 9.

Die einfachſten Hauptſätze der Offenbarung bildeten vom Anfang an den Grund der Belehrung der Gemeinde, und waren von der früheſten Zeit an in Glaubensbekenntniſſe (Symbole) zuſammengefaßt, welche als Erkennungszeichen der rechtgläubigen Gemeinden dienten. Die ganze Thätigkeit des Glaubens, des Aneignens und des Erkennens bewegte ſich um den Inhalt der Glaubensbekenntniſſe, deren einzelne Sätze Dogmen heißen.

Das Wort δόγμα bedeutet bei den griechiſchen Profanſchriftſtellern im politiſchen Sinne einen Entſchluß oder Beſchluß, beſonders der Regierung, ein Reſcript; im philoſophiſchen einen Satz (placitum), dieſes bei Ariſtoteles, bei den Akademikern, den Skeptikern und den Stoikern. „Die Weisheit", ſagt Cicero, „darf weder an ſich ſelbſt, noch an ihren decretis zweifeln, welche die Philoſophen δόγματα nennen;

der Verrath an einem ſolchen decretum iſt ein Verrath an dem Geſetze des Wahren und Rechten.“ Im N. T. wird *δόγμα* (Luc. 2, 1. Apg. 17, 7.) von Geſetzen der Kaiſer gebraucht; eben ſo von Theodotion (Dan. 2, 15.). Apg. 16, 14. bedeutet es die diſciplinariſchen und gottesdienſtlichen Beſtimmungen der Apoſtel; Eph. 2, 15. und Col. 2, 14. die Satzungen des moſaiſchen Geſetzes. Ignatius (Magnes. 13.) ſpricht von Dogmen (*δόγματα*) Jeſu Chriſti und der Apoſtel; Euſebius (6, 30.) nennt die Chriſten *οἱ τοῦ δόγματος*; Cyrill von Jeruſalem fordert zwei Stücke zum frommen chriſtlichen Leben, die Richtigkeit gottſeliger Dogmen (*δόγματα*) und gute Handlungen, weil keine von beiden ohne die andern Gott angenehm ſeyen. Baſilius d. Gr. (de spir. s. 27.) unterſcheidet *δόγματα* und *κηρύγματα*, jene als Geheimlehren aus der Tradition der Apoſtel, welche ſich auf Gebräuche beziehen, dieſe als eigentliche Glaubenslehren aus dem geſchriebenen Worte.

§. 10.

Die Symbole geben die Hauptfacta der Offenbarung, deren Wahrheit von dem Einzelnen hiſtoriſch geglaubt, und als für ihn und in Beziehung auf ihn geltend angenommen werden ſoll, für den Gebrauch der Gemeinden in beſtimmter kurzer Faſſung. Ihr Mittelpunkt iſt immer der Satz: Jeſus iſt der Chriſt. Sie ſind Glaubensſätze (dogmata), die ſich auf den Glauben beziehen, und unterſcheiden ſich durch dieſe Beziehung von den Sittengeboten (praecepta), welche auf das Thun gehen. Dieſe letzten bilden den Gegenſtand der Sittenlehre, die Dogmen ſind das Objekt der Glaubenslehre, der Dogmatik.

§. 11.

Auf dieſe Dogmen richtet ſich das Denken, welches nicht fruchtbar werden kann ohne fortdauernde Aneignung des Inhalts der Dogmen, d. h., ohne die fortwährende thätige Ueberzeugung, daß die Facta, welche in den Dogmen geſetzt ſind, auch für den über ſie Denkenden und in beſonderer Beziehung auch auf ihn und ſein ſittliches Bedürfniß geſchehen ſind. Die Vorbedingung des erfolgreichen Denkens

über den Inhalt der Dogmen iſt die Erfahrung. Dieſe Erfahrung wird von allen Chriſten gefordert, ohne bei allen an Ausdehnung und Fülle gleich zu ſeyn. Auch das Denken hat nach dem Grade der Befähigung der Denkenden verſchiedene Stufen. Die Denkthätigkeit auf dem Grunde des Inhalts der Offenbarung erſcheint in der Scholaſtik im allgemeinſten Sinne; die Beſchreibung der Erfahrungen iſt Myſtik in weiteſter Bedeutung. Beide ſind zuweilen rein für ſich, häufig auch in ſehr verſchiedenartigen Verbindungen (Durchdringungen) aufgetreten.

§. 12.

Das auf die Dogmen bezügliche Denken geht immer von dem Inhalte der Offenbarung, alſo von einem Gegebenen aus; es ſchafft ſeinen Stoff nicht, ſondern findet ihn vor. Da dieſer Stoff an denkende Weſen gegeben iſt, die ihrer Natur nach das Bedürfniß des Begreifens haben, ſo iſt vom Anfang der Kirche an über den gegebenen Stoff vielfach gedacht und verſucht worden, ihn zu begreifen.

§. 13.

Die Glaubensbekenntniſſe enthielten im Anfange nur die weſentlichſten Sätze des chriſtlichen Glaubens auf's einfachſte ausgedrückt, und erweiterten ſich im Fortgange der Zeit durch die Aufnahme von Beſtimmungen gegen die unrichtigen Reſultate eines auf den Glaubensinhalt gerichteten Denkens und Erfahrens. Denn zwiſchen den erſten einfachen Glaubensbekenntniſſen und den ſpäteren erweiterten liegt ein Denken in der Mitte, welches zu verſchiedenen Reſultaten führte. Die Kirche nahm die richtigen Reſultate in kurzer Faſſung in die Glaubensbekenntniſſe auf, welche ſich dadurch erweiterten.

§. 14.

Indem dieſes verſchiedne Denken in Widerſpruch gerieth, erhielt die Kirche Veranlaſſung den entſtandenen Streit zu

entſcheiden und dem Hauptſatze ihrer Entſcheidung eine Stelle im Glaubensbekenntniſſe zu geben, welches dadurch ein neues Dogma oder eine genauere Beſtimmung eines bereits aufgenommenen erhielt.

§. 15.

Die Dogmengeſchichte ſchildert die Verſuche, die einzelnen Dogmen durchs Denken zu begreifen, ſie erzählt die Geſchichte der Streitigkeiten, welche bis zur Feſtſetzung der Faſſung der einzelnen Dogmen durch die Kirche von den Vertretern der verſchiedenen Verſuche geführt wurden und giebt die Mittel und Kräfte an, welche in dieſen Streitigkeiten zur Anwendung kamen.

§. 16.

Die Dogmen des Glaubensbekenntniſſes, welche dem verſchiedenen Denken als Stoff dienen, erhalten ihre vorzüglichſte Erläuterung aus der heiligen Schrift, aus welcher ſie als deren Hauptinhalt gezogen ſind, weil immer gefragt werden muß, wie ihre Faſſung und ihr Verſtändniß mit dem geſammten Stoffe der Offenbarung, welcher in der heiligen Schrift gegeben iſt, ſtimmen.

§. 17.

Dieſe Frage beantwortet ſich durch die Schrifterklärung, welche Gelehrſamkeit, Wiſſenſchaft und religiöſe Erfahrung fordert. Die Verſchiedenheit dieſer Gelehrſamkeit, dieſer Wiſſenſchaft und dieſer Erfahrung modificirt das Verſtändniß der Dogmen eben ſo, wie der verſchiedne philoſophiſche Standpunkt, auf welchem die Erklärer ſtehen. Dieſer iſt beſonders deswegen einflußreich, weil mehrere philoſophiſche Disciplinen ſich mit denſelben Gegenſtänden beſchäftigen, welche den Hauptinhalt der Dogmen ausmachen, mit der Idee Gottes nämlich, mit der Natur der Menſchen und mit dem Verhältniſſe Gottes und des Menſchen.

§. 18.

Die Philoſophie beſtand vor der chriſtlichen Offenbarung, und wurde nach deren Erſcheinung fortwährend betrieben und zur Erläuterung und Beſtimmung der Dogmen angewandt. Das wiſſenſchaftliche Denken ſuchte ſeine Ergebniſſe mit den Sätzen der Offenbarung zu vereinigen, oder ſetzte ſie denſelben entgegen, und die Theologen, welche über den Gehalt der Offenbarung dachten, haben ſich des formalen Theiles der Philoſophie zur Ordnung der Sätze der Offenbarung und zu deren erſtem einfachen Verſtändniſſe, ſofern dieſes nicht von der Erfahrung abhängt, immer bedient.

§. 19.

Die Dogmengeſchichte entſteht alſo durch die Anwendung der Exegeſe und der Philoſophie zur Erläuterung der Dogmen des Glaubensbekenntniſſes. Wenn die Reſultate der Exegeſe und der Philoſophie von der Kirche angenommen werden, ſo entſteht die kirchliche Faſſung der Dogmen; die von der kirchlichen Faſſung abweichende, welche auf einer verſchiednen Anwendung der Exegeſe und der Philoſophie ruht, iſt die häretiſche.

Das Wort αἵρεσις bedeutet bei den Griechen 1. optio, 2. Wahl eines beſtimmten Lebens, oder einer eignen Lehrform, von politiſchen Partheien bei Polybius, von religiöſen bei Philo. 3. Die Secte, die Anhänger einer Lehre, oder eines Lehrers. Im N. T. ſteht es Apg. 5, 11. und 15, 5. von den Secten der Phariſäer und Sadducäer; Apg. 26, 5. wird die chriſtliche Gemeinde von ihren Feinden ſelbſt ſo genannt. 1 Cor. 11, 19. ſteht es in der Bedeutung von Streit, Spaltung, wofür 1 Cor. 11, 18. σχίσματα ſteht. 2 Petr. 2, 1. ſind falſche Lehrer erwähnt, welche verderbliche αἱρέσεις einführen. Theodoret bemerkt zu 1 Cor. 11, 18., daß Paulus in dieſer Stelle nicht die Verſchiedenheit der Dogmen, ſondern die Streitigkeiten αἱρέσεις heiße, und Chryſoſtomus erklärt dieſes Wort durch διχοστασίαι. αἱρετικός kommt im N. T. nur einmal (Tit. 3, 10.) in der Bedeutung eines chriſtlichen Sitten und Lehren ganz entfremdeten Menſchen vor. Auch bei den Kirchenvätern ſteht αἵρεσις in der Bedeutung von optio, bei Chryſoſtomus und Theodoretus; dann in dem

Sinne der Anhänglichkeit an eine gewiſſe Meinung ohne Rückſicht darauf, ob ſie wahr oder falſch ſey. Baſilius d. Gr. ſpricht von ſeiner eignen αἵρεσις περὶ τὸν θεόν, und Athanaſius ſagt (quaest. 38. de parabolis), αἵρεσις komme von αἱρεῖσθαι τι ἴδιον καὶ τούτῳ ἐξακολουθεῖν.

§. 20.

Der abſolute Begriff der Häreſis ergiebt ſich auf folgende Weiſe. Die chriſtliche Wahrheit wird aus der heiligen Schrift durch richtige Auslegung geſchöpft. Wer die ſo gefundene Wahrheit annimmt, iſt ein Gläubiger an die Wahrheit, an das Rechte, ein Rechtgläubiger, Orthodoxer. Wer auſſer dieſer Wahrheit in Beziehung auf Glauben und Lehre etwas für ſich annimmt und glaubt, was wahre Sätze entſtellt oder aufhebt, iſt ein Häretiker.

§. 21.

Die Kirche iſt zu jeder Zeit überzeugt geweſen, daß ſie im Beſitze der Wahrheit ſey. Wer alſo von der Lehre, welche ſie als bibliſche Wahrheit lehrte, abwich, war für ſie ein Ketzer. Der Ketzerbegriff iſt in den verſchiednen Zeiten der Kirche verſchieden geweſen, weil diejenigen Sätze, welche die Kirche in die Glaubensbekenntniſſe aufnahm, ſich vermehrten und theilweiſe änderten. Schon Hilarius beſtimmt den Begriff des Häretikers ſo, daß jeder ein Häretiker ſey, der das im N. T. Enthaltene nicht glaube, oder etwas annehme, was im N. T. nicht ſteht, oder dem im N. T. Enthaltenen widerſpreche. Dieß iſt der eigentliche Begriff der Häreſis. Im hiſtoriſchen und kirchlichen Sinne iſt ſie die Abweichung von den zu einer beſtimmten Zeit in der Kirche geltenden Glaubensſätzen.

Das deutſche Wort Ketzer iſt wahrſcheinlich zur Zeit der Katharerſecten aufgekommen. Mosheim leitet es von Chazari her, Friſch von αἱρετικός, weil noch bei Luther und Keyſersberg Kerzer für Ketzer ſtehe.

§. 22.

Diejenigen Glaubensſätze, von welchem der Häretiker

abweicht, und durch dieſe Abweichung zum Häretiker wird, müſſen von der Kirche officiell ausgeſprochen ſeyn, wenn der hiſtoriſche Begriff der Häreſis entſtehen ſoll. In der Regel bilden die Abweichenden eine Gemeinde oder Secte mit der Anmaßung Kirche zu ſeyn.

§. 23.

Die Abweichung in einem weſentlichen Lehrpunkte muß bei conſequenter Durchführung ein ganzes abweichendes Lehrſyſtem geben, und immer auf die Lehre von den Heilsmitteln ſtörend wirken. Die Kirche hält deshalb ſtreng auf allen einzelnen Lehrbeſtimmungen, weil ſie keine einzelne aufgeben kann, ohne ihr ganzes Syſtem zu gefährden.

§. 24.

Die erſte Aufgabe, welche die chriſtlichen Lehrer, die die Dogmen des Chriſtenthums zu begreifen unternahmen, vorfanden, war der Nachweis, daß das Chriſtenthum für ſich beſtehe, daß es weder ein nur gereinigtes Judenthum, noch ein theoſophiſches Syſtem ſey. Sie thaten dieß, indem ſie Judenchriſtliches, ſo wie Gnoſtiſches und Manichäiſches von dem einfachen bibliſchen Satze aus, daß Jeſus der Chriſt ſey, bekämpften nnd aus der Kirchenlehre ausſchieden.

§. 25.

Während dieſer Ausſcheidung war ihr Augenmerk vorzugsweiſe auf die Erforſchung des Verhältniſſes gerichtet, in welchem der erſchienene Sohn Gottes zu dem Vater ſteht, und die verſchiednen Punkte dieſes Verhältniſſes ſowohl, als der Stellung des Geiſtes zu Vater und Sohn, und des Verhältniſſes der menſchlichen und göttlichen Natur in Chriſto beſchäftigten die Kirchenlehrer in mehreren Streitigkeiten, die ſich folgerecht aus einander entwickelten bis ins achte Jahrhundert.

§. 26.

Später wandte ſich die umfaſſendere Forſchung auf das Verhältniß, in welchem der Erlöſungsbedürftige und ſein Weſen zu dem Erlöſenden ſteht, und auf die Art dieſer Erlöſung.

§. 27.

Faſt zu gleicher Zeit trat der erſte bedeutende Verſuch ein, durch unmittelbare Erfahrung, durch ein geiſtiges Anſchauen, ſowohl die ſpeculativen Sätze der chriſtlichen Lehre, als die innern Vorgänge bei dem Werke der Erlöſung zu erfaſſen, und legte den Grund zur myſtiſchen Theologie.

§. 28.

Die dogmatiſche Forſchung hatte ſich in den erſten acht Jahrhunderten der chriſtlichen Kirche faſt ausſchließlich auf einzelne Dogmen gerichtet, und es waren nur wenige Verſuche gemacht worden, den Zuſammenhang der ganzen Lehre darzuſtellen, und dieſe von einem Punkte aus als Geſammtheit zu begreifen.

§. 29.

In dieſen acht erſten Jahrhunderten herrſchte die analytiſche Thätigkeit, auf Erforſchung und Begründung der einzelnen Dogmen gerichtet vor. Erſt vom neunten Jahrhunderte an tritt das ſynthetiſche Beſtreben, in Verſuchen der Darſtellung der Lehre als Syſtem immer ausſchließlicher hervor, und führt zu den großen theologiſchen Syſtemen der Scholaſtiker und Myſtiker des Mittelalters.

§. 30.

Dieſes Beſtreben, das Dogmenganze als Syſtem zu geſtalten, führte nicht nur die Nothwendigkeit herbei, jedem einzelnen Dogma ſeine beſtimmte Stelle im Ganzen zu geben, und es im Verhältniß zu allen andern zu ſtellen, ſondern es machte auch die Erforſchung aller derjenigen Dogmen

unerläßlich, auf welche ſich das Denken früher nur mehr zufällig gerichtet hatte, weil ſie kein hervortretendes Moment der großen Streitigkeiten bildeten.

§. 31.

Die durch ſolche Forſchungen erweiterte Kirchenlehre wurde für die myſtiſchen Theologen Gegenſtand der Bearbeitung nach ihrer eigenthümlichen Weiſe, und auch ſie ſtrebten wie die Scholaſtiker zum Syſteme, zur Zuſammenfaſſung aller einzelnen Erfahrungen und Anſchauungen in ein Ganzes von einem Punkte aus.

§. 32.

Beide ſchieden fortwährend die aus den früheren Zeiten in manchfaltigen Formen ſich fortpflanzenden jüdiſchen und heidniſchen (gnoſtiſch manichäiſchen) Elemente aus, und verhielten ſich als kirchliche Theologen zur Kirchenlehre ganz gleich.

§. 33.

In dem fortgeſetzten und immer erweiterten Streben nach dem Syſteme erſchien allmählig bei den Scholaſtikern die Vollendung des Syſtems als Hauptziel und die einfache bibliſche Grundlage entzog ſich der Beachtung.

§. 34.

Die Reformation führte wieder auf dieſe Grundlage zurück, und beſtrebte ſich, von ihr aus die einzelnen Dogmen feſtzuſtellen, und zum Syſteme reiner bibliſcher Lehre zu verbinden. In Folge dieſes Beſtrebens trennte ſich die katholiſche Kirche, welche an dem alten Syſteme feſthielt, von der lutheriſchen und der reformirten, und dieſe drei Kirchen bildeten nun ihre Lehrſyſteme auf der jeder von ihnen eignen Grundlage aus, und ſuchten die Faſſung aller einzelnen Dogmen mit dieſer Grundlage und mit dem Syſteme in Uebereinſtimmung zu bringen.

§. 35.

Es ergeben ſich ſo für den Vortrag der Dogmengeſchichte drei große Abtheilungen, von welchen die erſte die analytiſche Thätigkeit der acht erſten Jahrhunderte befaßt, die zweite die allmählige Bildung des Syſtems und den Einfluß zum Gegenſtande hat, welchen dieſe Bildung auf die Faſſung und Stellung der einzelnen Dogmen äußerte, und die dritte die dogmenbildende Thätigkeit der Reformatoren und die Vorbereitungen zum Abſchluß der Lehrſyſteme der drei getrennten abendländiſchen Kirchen enthält.

§. 36.

Der nachfolgende Vortrag der Dogmengeſchichte zerfällt deshalb in drei Bücher. Das erſte behandelt die Zeit von den Apoſteln bis zum neunten Jahrhundert, in welchem Johannes Scotus Erigena das erſte vollſtändige Syſtem der chriſtlichen Kirche entwarf; das zweite umfaßt die ganze Zeit des Mittelalters bis zur Reformation; das dritte ſchildert die Vorbereitungen zum Abſchluß der beſtehenden kirchlichen Lehrſyſteme und dieſen Abſchluß ſelbſt.

Erſtes Buch.

Von der apoſtoliſchen Zeit bis auf Johannes Scotus Erigena.

Von der Mitte des erſten bis in die Mitte des neunten Jahrhunderts.

Die geſammte chriſtliche Lehre iſt in dem Satze: „Jeſus iſt der Chriſt“ begriffen. Der Gläubige faßt denſelben im Glauben auf und findet darin ſeine volle Befriedigung. Der Denkende ſtrebt ihn zu begreifen, und wenn ihm dieſes, ſo weit das Vermögen des menſchlichen Geiſtes es zuläßt, gelingt, ſo hat er damit zugleich das Ganze der chriſtlichen Lehre begriffen. Aber dieſes Begreifen iſt als Aufgabe der geſammten Chriſtenheit geſetzt, und dieſe Aufgabe wird nur nach und nach von den auf einander folgenden Geſchlechtern ihrer Löſung entgegengeführt. Die Verſuche dazu begannen mit dem erſten Anfange des Chriſtenthums, ſobald der Gläubige anfieng, über den ihm überlieferten Stoff der Offenbarung zu denken, und erſcheinen immer als Fragen, deren Beantwortung geſucht wird. Die erſte dieſer Fragen richtete ſich auf den Mittelpunkt der ganzen Lehre, auf den Sohn Gottes, durch den dieſe den Menſchen gegeben war. Es wurde zuerſt gefragt: Wie iſt Chriſtus der Sohn des Vaters? Die neuteſtamentlichen Schriften geben darüber vollkommne Auskunft, und das Verhältniß Chriſti zum Vater mußte vollſtändig erfaßt werden, wenn die Belehrungen des N. T. darüber vollſtändig verſtanden wurden. Daß dieß nicht geſchah, hatte in den erſten Zeiten ſeinen Grund darin, daß entweder die Belehrungen des N. T. über dieſes Verhältniß nicht vollſtändig gekannt und benützt, oder daß ſie von vorgefaßten irrigen Begriffen aus verſtanden und erklärt wurden. Jenes war bei einem Theile der Judenchriſten der Fall, welche ſich ihren Begriff von Chriſto ausſchließlich aus dem Evangelium Matthäi bildeten, das andere iſt in zweierlei Art geſchehen, indem nämlich entweder die Sätze einer orien-

taliſchen Theoſophie oder der platoniſche Logosbegriff zur Erklärung des Verhältniſſes Chriſti zum Vater benützt wurde.

Die Kirchenlehrer berichtigten dieſe abweichenden Vorſtellungen fortwährend durch das Zurückgehen auf die Erklärungen der heiligen Schrift. Das vollſtändige Verſtändniß und alſo auch die Berichtigung erfolgten aber nur allmählig, und der Gang der Berichtigungen entſprach den Mißverſtändniſſen, welche ſich allmählig hervorthaten. Die erſte Sorge der Lehrer gieng darauf, die Mißverſtändniſſe der Judenchriſten zu beſeitigen; zunächſt waren die Irrthümer der Gnoſtiker und Manichäer in dieſer Beziehung abzuwehren. Dieſe Abwehr führte zu immer tieferem Verſtändniſſe der Lehre von dem Verhältniſſe des Sohnes zum Vater, und von dem Weſen des Sohnes ſelber als Gott und als Menſch. Der Gang dieſes allmähligen Verſtändniſſes läßt ſich von Punkt zu Punkt genau verfolgen, und die abgeſchloſſene Kirchenlehre von der Dreieinigkeit faßt die Reſultate aller Forſchungen über die einzelnen Punkte als Norm für den Glauben der Gemeinde zuſammen.

Die Bekämpfungen judenchriſtlicher ſo wie gnoſtiſcher und manichäiſcher Irrthümer nimmt die Thätigkeit der Kirchenlehrer vier Jahrhunderte lang in Anſpruch; die Streitigkeiten, während welcher ſich die Dreieinigkeitslehre entwickelt, folgen ſich faſt ununterbrochen ſieben Jahrhunderte lang. Da jene wie dieſe den einen Hauptpunkt der chriſtlichen Lehre betreffen, von welchem aus das Geſammtdogma ſich entwickelte, ſo werden in der nachfolgenden Darſtellung dieſe Punkte in eignen Kapiteln behandelt werden. Das erſte Kapitel wird berichten, wie die verſchiedenen Partheien der Judenchriſten ſich das Verhältniß Jeſu zum Vater dachten, und wie die Lehrer der Kirche ihre falſchen Behauptungen widerlegten, und in Folge dieſer Widerlegungen die Lehre der Kirche über dieſen Punkt des Glaubens genauer beſtimmten. Das zweite Kapitel wird zeigen, wie die durch Gnoſtiker und Manichäer vertretene orientaliſche Theoſophie das erwähnte Verhältniß faßte, wie die Kirchenlehrer dieſe

Faſſung verwarfen und dem Glaubensbekenntniſſe neue Beſtimmungen in dieſer Beziehung beifügten. Das dritte Kapitel wird die verſchiedenen Verſuche darlegen, welche in der Kirche ſelbſt zum Verſtändniß dieſes Verhältniſſes ſowohl als des Verhältniſſes des Menſchlichen und Göttlichen in Chriſto gemacht wurden, und wie ſich dadurch die Lehre der Kirche in dieſem Puncte feſtſtellte.

Das Nachdenken über den Satz: „Jeſus iſt der Chriſt,“ richtete ſich aber nicht bloß auf den erlöſenden Heiland und auf ſein Verhältniß zur Dreieinigkeit und ſein Weſen als Gott und Menſch, ſondern auch auf den Zuſtand derjenigen, die er erlöſete, und ſuchte ſich aus den Belehrungen der heiligen Schrift über die Beſchaffenheit des erlöſungsbedürftigen Menſchen und über die Nothwendigkeit ſeiner Erlöſung vollſtändig zu unterrichten. Die Unterſuchungen über dieſen Gegenſtand traten erſt ſpäter mit allgemeinem Intereſſe in die Kirche ein und bilden dann ein Jahrhundert lang den Gegenſtand von Streitverhandlungen, deren Gang und Reſultate den Inhalt des vierten Kapitels ausmachen werden.

In allen dieſen Beſtimmungen über die Dreieinigkeit und das Weſen des erlöſungsbedürftigen Menſchen waren die Stellen der Schrift, welche darüber Belehrung geben, immer der Hauptentſcheidungsgrund, und ihre verſchiedne Erklärung veranlaßte die abweichenden Anſichten oder mußte ſie rechtfertigen. Die Grundſätze, welche bei der Schrifterklärung befolgt wurden, waren auf die dogmatiſchen Beſtimmungen von dem entſchiedenſten Einfluß, und ihre Veränderung bedingte die Veränderung in den Anſichten und mußte dieſe ſelbſt begründen. Das fünfte Kapitel wird ſich deshalb mit dem Verhältniſſe der Exegeſe zur Entwicklung der Dogmen beſchäftigen.

Von den Hauptdogmen, nemlich von der Lehre von der Dreieinigkeit und von Chriſto, und von den Anſichten über die Beſchaffenheit des Menſchen und ſein Verhältniß zur Erlöſung wurden alle andern Dogmen beſtimmt, und da jene Hauptdogmen ſich in einer Reihe äuſſerer Streitigkeiten

allmählich entwickelten und für die endliche kirchliche Beſtimmung vorbereiteten, ſo ergiebt ſich die Angemeſſenheit ihrer geſonderten Behandlung. Bei der Darſtellung der Entwicklung der übrigen Dogmen muß dann nachgewieſen werden, wie dieſe von dem Entwicklungsgange jener bedingt geweſen ſey. Dieß wird im ſechſten Kapitel geſchehen.

Die wiſſenſchaftliche Betrachtung der Dogmen führte auf deren innigen Zuſammenhang und auf die Verſuche, ſie als wiſſenſchaftliches Ganzes, als Geſammtdogma zu faſſen, welche im ſiebenten Kapitel werden behandelt werden.

Alles bis jetzt Angeführte gieng von dem Begreifen des in der Offenbarung enthaltenen durch den hiſtoriſchen Glauben dargebotenen Stoffes aus. Neben den Verſuchen des Begreifens durch das Denkvermögen gieng die Aneignung dieſes Stoffes, die Aufnahme deſſelben ins innere Leben immer her. Das unmittelbare Ergreifen durch Kräfte des innern Menſchen, welche durch directen göttlichen Einfluß über das gewöhnliche Denken hinaus geſteigert ſind, iſt Aufgabe der myſtiſchen Theologie, von welcher das achte Kapitel handeln wird.

Was die Kirche aus allen dieſen Beſtrebungen des Denkens, der Schrifterklärung und der myſtiſchen Erfahrung ſich aneignete, wird im neunten Kapitel dargelegt werden, weil alle jene Beſtrebungen für die Kirche doch nur das Ziel haben können, ihren Gliedern die beſtimmteſte und wahrſte Faſſung des Glaubens zu geben, der zur Seligkeit führt.

Erſtes Kapitel.

Allmählige Ablöſung des Judenthums vom Chriſtenthum.

Gieſeler Abhandlung von den Nazaräern und Ebioniten; in Stäudlin und Tzſchirners Archiv IV. 2. L. Lange, die Judenchriſten, Ebioniten und Nicolaiten der apoſtol. Zeit. Leipz. 1828. 8.

Der Stifter des Chriſtenthums war als der den Juden verkündigte Heiland erſchienen, und ſeine und ſeiner Jünger Predigt richtete ſich zuerſt an die Juden als das auserwählte Volk. Ein Theil dieſer Juden nahm ſeine Predigt nicht an, ſondern läugnete die Meſſiaswürde Jeſu, und hielt feſt an dem Geſetze des alten Bundes und an den Satzungen, welche ſich demſelben angeſchloſſen hatten. Bei den andern, welche nicht wie dieſe das Evangelium gänzlich ablehnten, zeigten ſich verſchiedne Richtungen. Einige nahmen das Evangelium vollſtändig an, und wurden vollkommene Chriſten, andere wußten ſich nicht darein zu finden, daß die Offenbarung des alten Teſtamentes in der Weiſe, wie dieß durch Chriſti Erſcheinung geſchehen war, aufgehoben ſeyn ſollte, und ſuchten die Lehre des Chriſtenthums mit dem Geſetze der Väter zu vereinigen. Indem dieß von verſchiedenen auf verſchiedene Weiſe geſchah, bildeten ſich Partheien von Judenchriſten, welche ſich durch die verſchiedenen Anſichten von dem Verhältniſſe der altteſtamentlichen Offenbarung zu der neuteſtamentlichen unterſchieden. Es war eine der Aufgaben der Apoſtel die irrigen Anſichten über dieſes Verhältniß zu berichtigen und zu bekämpfen, und die Lehrer der Kirche haben vier Jahrhunderte lang dieſen Kampf und dieſe Berichtigung fortzuſetzen Anlaß gefunden, und zu zeigen gehabt, wie die altteſtament-

liche Offenbarung der neuteſtamentlichen nicht widerſpreche, ſondern wie dieſe jene erfülle und vollende.

Die Verſchiedenheit der Anſichten der bekehrten Juden hatte ihren Grund in der Verſchiedenheit der Grundſätze, welchen dieſe Bekehrten als Juden zugethan geweſen waren. Denn unter den Juden zu Chriſti Zeit unterſchieden ſich hauptſächlich zwei Partheien durch ihre Grundſätze über die Aufnahme der Heiden ins Judenthum. Die Phariſäer forderten von den Heidenproſelyten die vollkommene Erfüllung des Geſetzes, indeß die Freiergeſinnten dieſen Proſelyten nur die ſieben ſogenannten noachiſchen Gebote auferlegt wiſſen wollten. Die Phariſäer nun, die Chriſten wurden, trugen ihre ſtrengen Grundſätze über die Aufnahme der Heiden ins Judenthum auch auf die Aufnahme von Heiden ins Chriſtenthum über. Sie, wie die freiergeſinnten Juden, hielten das Judenthum für den nothwendigen Durchgangspunkt zum Chriſtenthum für die Heiden. Beide waren nur darin nicht einig, daß die Phariſäer von den Heiden, welche Chriſten werden wollten, verlangten, daß ſie erſt vollkommene Juden würden, indeß die andern ihnen nur dieſelben milden Bedingungen aufzulegen für gut fanden, welchen die Heiden, welche Juden werden wollten, genügen mußten.

Alle Juden erwarteten einen Meſſias. Diejenigen, welche Chriſten wurden, glaubten, daß dieſer Meſſias in Jeſu erſchienen ſey. Ihre Anſicht über die Meſſianität Jeſu hieng aber davon ab, welcher der verſchiednen Meinungen über das Weſen des Meſſias ſie anhiengen, die zu Jeſu Zeit unter den Juden im Gange waren; ob ſie demnach den Meſſias für einen gewöhnlichen Menſchen oder für präexiſtirend hielten, oder ob ſie glaubten, daß er vom heiligen Geiſt geboren werden würde. Dieſe verſchiednen Anſichten haben in den verſchiednen Ebionitenſecten ihre Vertreter gefunden. Die Berichte, welche die Väter uns über dieſe Secten hinterlaſſen haben, erläutern das eben dargeſtellte Verhältniß vollſtändig. Ebioniten der ſtrengſten Anſicht ſchildert Irenäus, indem er ſie als Gegner Pauli darſtellt, welche ſich

bloß an das Evangelium Matthäi hielten, ſich beſchnitten, ganz als Juden lebten, und von Jeſu lehrten, daß er ein bloßer Menſch und weder vom heiligen Geiſte empfangen, noch mit Gott vereint geweſen ſey. Dieſelbe Anſicht von Jeſu haben die Ebioniten, welche Tertullian beſchreibt; auch ſie beobachteten das Geſetz und läugneten die Gottheit Jeſu, obwohl ſie ihn für herrlicher als alle Propheten hielten.

Irenäus und Tertullian reden nur von einer Klaſſe von Ebioniten. Origenes führt zuerſt zwei Klaſſen derſelben auf. Er beſchreibt ſie im Allgemeinen als Beobachter des Geſetzes und Gegner Pauli, unterſcheidet aber diejenigen, welche Jeſum nur für einen Sohn Joſephs und der Maria hielten, von denen, welche glaubten, daß er aus der Maria und dem heiligen Geiſte geboren ſey, und ſcheidet ſie ganz beſtimmt von den Heidenchriſten. Euſebius folgt dieſer Unterſcheidung des Origenes, und belehrt uns, daß dieſe Ebioniten die Beobachtung des Geſetzes noch auſſer dem Glauben an Jeſum für nöthig zur Seligkeit hielten, und daß auch diejenigen, welche annahmen, daß Jeſus vom heiligen Geiſte gezeugt ſey, doch nicht an ſeine Präexiſtenz als Gott Logos und Sophia glaubten. Er fügt hinzu, daß ſie den Paulus verwürfen, weil er ein Abtrünniger ſey, daß ſie nur das Hebräerevangelium gebrauchten und die andern Evangelien verachteten, und daß ſie neben dem Sonntag auch den Sabbath feierten.

Dieſe vier Schriftſteller kennen nur Ebioniten. Der Name Nazaräer als Sectenname kommt zuerſt bei Hieronymus vor, der von ihnen ſagt, daß ſie die Beobachtung des alten Geſetzes der evangeliſchen Gnade anzupaſſen ſuchten und Jeſum für Joſephs Sohn hielten. Damit bezeichnet er offenbar die ſtrengeren Ebioniten des Origenes. Die milderen hat er in einer andern Stelle im Auge, wo er von den Nazaräern ſagt, daß ſie wie die Chriſten an den von der Jungfrau Maria geborenen Sohn Gottes Chriſtus glaubten, der gelitten habe und auferſtanden ſey, und daß ſie nur darin irrten, daß ſie Juden und Chriſten zugleich

ſeyn wollten, und ſo weder das eine noch das andere ſeyen.

Als eigne Ketzerſecten führt Epiphanius zuerſt die Nazaräer und Ebioniten auf. Er leitet die Entſtehung der Nazaräer von einigen Nachfolgern der Apoſtel her, welche nach Chriſti Auferſtehung und der Bekehrung Aegyptens aufgetreten ſeyen, und als Leute von jüdiſcher Abſtammung an der Beobachtung des Geſetzes und an der Beſchneidung feſtgehalten hätten. Die von ihnen ſtammenden Nazaräer läſen das ganze alte Teſtament in hebräiſcher Sprache und hätten vom neuen Teſtamente nur ein hebräiſches Evangelium Matthäi, er wiſſe nicht, ob mit oder ohne die Genealogie. Sie glaubten an den einen Gott und ſeinen Sohn Jeſum Chriſtum, nähmen die Auferſtehung und die Weltſchöpfung durch Gott an, ob ſie aber Chriſtum für einen bloßen Menſchen hielten oder ſeine Empfängniß vom heiligen Geiſte annähmen, ſey ihm unbekannt. So beſchreibt Epiphanius die Nazaräer. Von den Ebioniten berichtet er erſt ganz einfach, daß ſie Chriſtum für Joſephs Sohn hielten, den Sabbath feierten, ſich beſchnitten, und die jüdiſchen Satzungen ängſtlich beobachteten. Hiezu fügt er aber die wichtige Bemerkung, daß die Ebioniten ihre Grundſätze im Laufe der Zeit ſehr verändert hätten, ſo daß dieſe Lehre, welche anfänglich der Lehre der Nazaräer ganz gleich geweſen ſey, durch die Zuſätze, welche ſie erhalten hätte, zur Miſchlehre geworden ſey. Welcher Art dieſe Zuſätze geweſen ſeyen, ſieht man aus den Anſichten über Chriſtus, welche Epiphanius als ebionitiſche anführt. Er zählt vier ſolche Anſichten auf. Der einen zu Folge iſt Chriſtus der erſtgeſchaffene Adam (1 Cor. 15, 45.), dem Gott ſeinen Geiſt eingeblaſen hat, nach der andern iſt er von obenher, vor allem geſchaffen, ein über die Engel erhabener und über alles herrſchender Geiſt, dem die jenſeitige Welt (αἰών) wie dem Satan die Welt hienieden gehöre. Er komme von oben herab, wenn er wolle, ſey in Adam gekommen, den Patriarchen körperlich erſchienen, und in den letzten Tagen in

Adams Leibe Menſch geworden, ſey am Kreuze geſtorben, auferſtanden und gen Himmel gefahren. Nach der dritten zog der Geiſt, welcher Chriſtus iſt, den an, welcher Jeſus heißt, und dieſer Jeſus ſey Sohn Gottes, weil Chriſtus ſich auf ihn als Taube niedergelaſſen habe. Die vierte Anſicht endlich erklärt Jeſum für einen Propheten der Wahrheit, und für einen Sohn Gottes durch ſeine Auszeichnung und ſeine Verbindung mit der höheren Welt. Die Anhänger dieſer Anſicht nahmen nur das Evangelium Matthäi, das ſie Hebräerevangelium nannten, und zwar ohne die Genealogieen an, hatten eine untergeſchobene Apoſtelgeſchichte und verläumdeten den Paulus. Sie glaubten, daß in dem Menſchen Jeſus der obere Chriſtus gekommen ſey, vermutheten aber (aus Matth. 12.), daß er kein wahrer Menſch geweſen ſey und bedienten ſich verfälſchter periodi Petri. Gegen die Jungfrauſchaft erklärten ſie ſich, aßen aber kein Fleiſch, weil dieß aus dem Beiſchlaf komme. Sie tauften die Aufzunehmenden und feierten das Abendmahl mit ungeſäuertem Brode und mit Waſſer. Chriſtus, lehrten ſie, iſt nicht vom Vater geboren, ſondern von dem Vater als einer der Erzengel geſchaffen worden, er iſt aber größer als Engel und Erzengel, und herrſcht über dieſe und über die ganze Schöpfung.

Ausdrücklich unterſcheidet Epiphanius die urſprüngliche Geſtalt der Ebioniten vor ihrer Verbindung mit dem Elxai (einem Judenchriſten, der, wie aus den dunklen Berichten über ſeine Lehre zu entnehmen iſt, gnoſtiſche und jüdiſche Sätze in mythiſcher Darſtellung verband) und ihre gnoſtiſch-aſcetiſche nach dieſer Verbindung.

Die Berichte der angeführten Schriftſteller widerſprechen einander nicht, wenn man annimmt, daß die Ebioniten ſelbſt ſich im Laufe der Zeit verändert haben, und daß die Schriftſteller jeder Zeit diejenige Geſtalt, welche die Secte zu ihrer Zeit hatte und welche ſie kannten, beſchrieben haben. Alle kommen darin überein, daß die judenchriſtliche Anſicht, wie ſie ſich in der Lehre der Ebioniten darſtellt,

ihre erſte Veranlaſſung in der Entfernung der Judenchriſten aus Jeruſalem nach der Zerſtörung dieſer Stadt gehabt habe. Dieſe Judenchriſten begaben ſich über den Jordan nach Pella und bildeten da eigne von den übrigen Chriſten geſchiedne Gemeinden. Sie hatten ein Evangelium Matthäi in hebräiſcher Sprache ohne die Genealogien mitgenommen. Dieſes bildete die Grundlage ihres Lehrbegriffs, und ſie ließen die übrigen Bücher des neuen Teſtamentes, beſonders die johanneiſchen und die pauliniſchen, ſo wie die weitere Entwicklung des Chriſtenthums auſſerhalb Paläſtina überhaupt unbeachtet. Das Streben des Apoſtels Paulus, das Chriſtenthum den Heiden zu verkündigen und zur allgemeinen Religion zu machen, erſchien ihnen als ein Eingriff in das Vorrecht des auserwählten Volkes, und ſie glaubten, dieſe Oppoſition durch das Evangelium Matthäi, welches überall auf das alte Teſtament zurückweiſet, und das ſie nur unvollſtändig hatten, vollkommen beweiſen zu können.

Unter den Judenchriſten, welche nach Pella flohen, waren aber höchſtwahrſcheinlich auch Anhänger der verſchiednen Secten geweſen, welche zu Jeſu Zeit unter den Juden beſtanden und ſich durch ihre Anſichten vom Meſſias unterſchieden. Die Einwirkung dieſer Secten, beſonders der Eſſäer, reicht hin, eine verſchiedene Geſtaltung der ebionitiſchen Anſichten ſchon in der früheſten Zeit zu erklären. Daß auch früher ſchon gnoſtiſche Elemente auf dieſe judenchriſtlichen Secten eingewirkt haben, beſonders elceſaitiſche und cerinthiſche, iſt höchſt wahrſcheinlich, ohne daß man mit Schneckenburger anzunehmen nöthig hätte, daß die Ebioniten, wie Epiphanius ſie ſchildert, die urſprünglichen geweſen ſeyen (ſ. m. Weihnachtsprogramm vom J. 1835.).

Der Name Ebioniten (die Armen) iſt verſchieden gedeutet worden. Origenes erklärt ihn von der Armuth ihres Geſetzes, Euſebius von der Armuth ihres Sinnes überhaupt. Die kirchliche Sage macht einen Ebion zum Stifter der Ebioniten, und alle ältern Schriftſteller, mit Ausnahme des Irenäus, wiederholen dieſe Sage. Neuerlich iſt die Anſicht

aufgeſtellt worden, daß die paläſtiniſchen Judenchriſten ſich den Namen Ebioniten ſelbſt beigelegt hätten, als Fromme, oder als ſolche, die den Meſſias erwarteten, vielleicht auch als Verborgene und Gedrückte, wogegen andere es einfach von leiblich Armen verſtehen. Sie entſtanden in Peraea, ihre Grundſätze verbreiteten ſich aber auch in Aſien und in Rom, und forderten die Lehrer zur Beſtreitung auf. Die eigens gegen ſie gerichteten Schriften einiger früheren Lehrer ſind verloren, aber Irenäus und beſonders Tertullian und Origenes haben ſie vielfach widerlegt; Hieronymus beſtreitet beſonders ihre Exegeſe, und Epiphanius ſtellt Ebioniten und Nazaräer als gefährliche Ketzer dar.

Dieſer Streit war auf der erſten Entwicklungsſtufe des Chriſtenthums nothwendig und unumgänglich. Die Chriſten mußten augenſcheinlich darthun, daß das Chriſtenthum nicht ein bloß reformirtes Judenthum, ſondern daß es eine für ſich beſtehende Offenbarung ſey, welche im Bedürfniſſe der Menſchheit gegründet von den Propheten des alten Teſtamentes vorausgeſagt, zur beſtimmten Zeit erſchienen ſey, und auf der Offenbarung des A. T. ruhend dieſelbe erkläre und vollende. Schon was ſich als reine Lehre der Ebioniten ergiebt, mußte das Verſtändniß des Chriſtenthums unmöglich machen. Der Gebrauch eines einzelnen noch dazu verſtümmelten Theiles der neuteſtamentlichen Urkunden, der Hauptirrthum, daß Jeſus nur ein ausgezeichneter, wenn auch noch ſo hoch begabter Menſch geweſen ſey, und die Forderung, daß der Weg zum Chriſtenthum nothwendig durch das Judenthum gehen müſſe, wenn dieſes auch noch ſo viele Nachgiebigkeit zeigte, ſtund dem, was das Chriſtenthum ſeyn ſollte, geradezu entgegen. Was von gnoſtiſchen Secten ſich dieſer einfachen Nazaräer- oder Ebionitenlehre beimiſchte, findet ſeine Beurtheilung in dem Verhältniſſe, in welchem dieſe gnoſtiſchen Lehren zum Chriſtenthume ſtanden.

Ein eigenthümliche Art des Judenchriſtenthums iſt in denjenigen Schriften vorgetragen, welche den Namen des

römiſchen Clemens führen, dem ſie und zwar in ſehr früher Zeit untergeſchoben ſind. Es ſind dieß drei Schriften verwandten Inhalts, nämlich die von Rufinus lateiniſch überſetzten Recognitiones Clementis, dann die griechiſch erhaltenen Clementinen (τὰ κλημέντια), in welchen ein Brief Petri an Jacobus, eine contestatio pro illis, qui librum accipiunt, ein Brief des Clemens an den Jacobus (dieſer griechiſch und in Rufins Ueberſetzung) und neunzehn Homilien deſſelben Inhalts mit den Recognitionen ſtehen; endlich Clementina epitome de gestis Petri, griechiſch, deſſelben Inhalts im Auszuge.

Der Verfaſſer dieſer Schriften gehört zu derjenigen Klaſſe von Judenchriſten, welche die vollſtändige Beobachtung des moſaiſchen Geſetzes nur von den Judenchriſten, von den Heidenchriſten aber nur äuſſere Reinhaltung forderten aber die reine Lehre Moſis für ſich genügend hielten, und das Chriſtenthum für denjenigen entbehrlich, der dieſe reine Lehre beobachtet. Er hält nur diejenigen für wahre Apoſtel, welche Jeſus ſelbſt bei ſeinen Lebzeiten aufgenommen hat, und nur diejenigen für ächte Lehrer des Chriſtenthums, die von dieſen Apoſteln unterrichtet worden ſind, und erwähnt den Apoſtel Paulus gar nicht.

In ſeinen Schriften wird die reine Lehre Moſis oder die reine Urreligion durch Petrus vorgetragen und der griechiſchen Philoſophie und der ſpeculativen Gnoſis entgegengeſetzt, welche Simon vertritt. Clemens ſelbſt hat erſt die griechiſche Philoſophie mit Eifer getrieben, und da ihm dieſe über die Fortdauer nach dem Tode und über den Anfang und das Ende der Welt keine genügende Belehrung gab, hatte er ſich an einen Zauberer wenden wollen, um Aufſchlüſſe zu erhalten, hörte aber, noch ehe er dieſen Entſchluß ausführte, vom Chriſtenthume und wurde nach verſchiedenen Schickſalen von Barnabas zu Petrus geführt, der ſein Lehrer wurde. Denn es iſt ein Hauptſatz des Clemens, daß man nur durch einen Lehrer (der aber ein wahrer Prophet ſeyn muß) zur Seligkeit geführt werden könne, und

daß niemand aus eigner Kraft zur Wahrheit, ſondern höchſtens zur Sittenlehre aus dem natürlichen Gefühle gelange. Simon dagegen erklärt den äußeren Unterricht und die äußere Ueberlieferung für unzureichend zu der Erkenntniß göttlicher Dinge, und ſetzt über dieſelben die unmittelbare Berührung mit der Geiſterwelt durch Erſcheinungen und Geſichte. Er trägt eine gnoſtiſche Lehre vom Demiurg und den ihm verwandten Engeln vor. Den ſiebenzig Sprachen und Völkern, in welche Gott die Erde getheilt hat, iſt jedem ein Engel vorgeſetzt, über welchen allen Gottes Sohn, der Herr, der Gott der Götter thront, der die Welt geſchaffen hat. Die Engel geben Geſetze, welche für ihr Gebiet gelten. Die Religion der Hebräer kommt von dem Sohne des höchſten Gottes. Jeder Menſch gelangt nach dem Tode in das Reich desjenigen Engels, deſſen Geſetze er befolgt hat. Keiner kennt den verborgenen höchſten Vater, und keiner ſeinen Sohn als den Sohn. Doch unterſcheidet Simon auch den Weltſchöpfer von dem Judengotte, und läßt beide vom höchſten Gotte ausgeſandt werden, von dem ſie ſich unabhängig machen und ſich ſelbſt verherrlichen wollten, der eine durch die den Juden gegebene Religion, der andere durch die Weltſchöpfung.

Die Lehre der Clementinen ſelbſt ſetzt dagegen Adam als den erſten Propheten, der ſeinen Kindern die Urreligion als den Weg des Heils verkündigt hat. Dieſe Urreligion iſt ein ewiges Geſetz, das keiner Verfälſchung und keiner Vernichtung unterliegt, auf keinen Ort eingeſchränkt iſt, ſondern von allen geleſen werden kann. Von Adam aus pflanzte ſich dieſe Urreligion durch Henoch, Noah, Abraham, Iſaak und Jacob auf Moſes fort. Moſes theilte ſie ſiebenzig weiſen Männern mit, die ſie wider ſeinen Willen aufſchrieben. Dadurch entſtand der Pentateuch, der (nach 5 Moſ. 35, 5.) nicht von Moſes herrühren könne, ſpäter mehreremale vernichtet, und immer mit falſchen Zuſätzen wider aufgeſchrieben wurde, in welche die böſen Geiſter falſche Lehren von Gott und göttlichen Dingen miſchten. Zu

dieſen falſchen Lehren gehöre alles, was der reinen Lehre von Gott und den Geſetzen der Schöpfung widerſpreche, alles was menſchliche Leidenſchaften in Gott ſetze, alles ſcheinbar Polytheiſtiſche und alle Opfergebote. Durch dieſe Verfälſchungen ſeyen die Juden verderbt worden. Um die Schrift zu verſtehen, müſſe man durchaus die geheime Ueberlieferung kennen (Matth. 23, 2.). Der Pentateuch allein ſey göttlich, die Propheten nicht. Denn nur die Patriarchen ſeyen wahre Propheten, d. h. Männer, die zu jeder Zeit alles wiſſen, die Gedanken aller Einzelnen kennen, klar ſprechen und ohne Sünde ſind. Sie prophezeien nicht ein irdiſches, ſondern ein ewiges himmliſches Reich.

Chriſtus iſt der wahre Prophet, der das Wahre und Falſche im A. T. unterſcheiden lehrt. Was er aufgelöſet hat, (Matth. 5, 17. 24, 35.) gehört nicht zum wahren Geſetze. Er hat die urſprüngliche moſaiſche Lehre hergeſtellt. Heiden, die Chriſten werden, bedürfen daher die Kenntniß der moſaiſchen Religion und ächte Iſraeliten die Kenntniß des Chriſtenthums nicht, denn der reine Moſaismus und das Chriſtenthum ſind ein und daſſelbe.

Gott iſt Licht im Mittelpunkte des All und verſendet nach allen Seiten hin Leben. Die ſechs Richtungen, nach welchen dieſes Leben ausſtrömt, entſprechen den ſechs Jahrtauſenden der Weltdauer. Nach dieſen beginnt ſogleich ohne ein tauſendjähriges Reich der ewige Sabbath. Gott iſt begreiflich und unbegreiflich, und die Seelen, denen er ſeinen Geiſt einhaucht, ſind lebendig und werden in Gottes Schooß gezogen. Die Welt beſteht aus Gegenſätzen, zwiſchen welchen ſich der Menſch zu freier Uebung entwickeln ſoll. Gott ſchuf erſt das Gute und ließ dann den Gegenſatz hervortreten, denn nur bei dem Menſchen geht das Niedre dem Höhern voran. Gott ſchuf den Grundſtoff und theilte ihn in die vier Gegenſätze warm und kalt, naß und trocken, die durch die phyſiſche ſowohl, als durch die moraliſche Weltordnung durchgehen. Jedem Guten entſpricht ein Schlechtes. Man kann deshalb die Vorſehung nicht be-

weiſen, man muß ſie glauben. Das Böſe iſt nothwendig, und der Satan war vom Anfang an. Die Erzählung vom Falle iſt untergeſchoben. Die Nachkommen Adams wurden durch ihr langes Glück undankbar gegen Gott. Die der Erde zunächſt wohnenden Engel baten Gott deshalb, zu ihrer Beſchämung auf der Erde erſcheinen zu dürfen, und verwandelten ſich da erſt in Steine, Thiere ꝛc., um den Menſchen Begierden einzuflößen, und dann in Menſchen, um ihnen ein vollkommenes Beiſpiel zu geben. Sie ſelbſt aber wurden von den menſchlichen Begierden überwältigt, die ſie auf der Erde feſthielten, und ſie lehrten nun ihren Geliebten das Innere der Erde kennen und unterrichteten ſie in Magie, Aſtronomie und andern Künſten. Aus ihrer Vermiſchung mit den Weibern der Menſchen entſtanden die Rieſen, von welchen das Fleiſcheſſen herrührt, und welche die Sündfluth veranlaßten. Ihre Seelen ſind höherer Art als die menſchlichen, und erhielten ein Geſetz von einem Engel Gottes. Macht haben ſie nur über diejenigen Menſchen, welche ſich ihnen freiwillig ergeben, ihnen opfern, Blut vergießen und Fleiſch eſſen. Dieſe Rieſen ſind die Götzen der Heiden.

Der eine göttliche Prophet und Offenbarer Gottes für die Menſchheit iſt Adam, der zu verſchiednen Zeiten unter verſchiednen Formen und Namen und zuletzt als Meſſias erſchien, um am Ende ſeine Kinder in einem Reiche ewiger Ruhe zu vereinigen. Er iſt nicht ein Sohn Davids. Jeſus iſt übernatürlich gezeugt, aber nicht Gottes Sohn und hat einen heiligen Geiſt, welcher die Weisheit iſt, die von Gott bei der Weltſchöpfung angeredet wurde. Der Satan iſt der Beherrſcher der gegenwärtigen, der Meſſias der Regent der zukünftigen Welt.

Der Menſch iſt frei und dient dem böſen Geiſte erſt, wenn er ſich demſelben hingegeben hat, um das, was geſchehen ſoll, und nur durch böſe Menſchen geſchehen kann, zu vollbringen. Alles Böſe muß auch bei denen, die ſich beſſern, durch Leiden abgebüßt werden. Die Leiden der Frommen ſind eine Wohlthat für dieſelben. Die Seele iſt an

ſich ſterblich, und wird unſterblich nur durch den göttlichen Geiſt. Dieſen Geiſt verlieren die Gottloſen, und werden daher am Ende der Welt von dem reinigenden Feuer verzehrt. Die Quelle aller ſündlichen Begierden im Menſchen iſt ein irdiſcher Lebensgeiſt, eine blinde materielle Seele, welche durch das Uebermaaß der Speiſen in den Menſchen kömmt.

Die Clementinen legen ein großes Gewicht auf die Kenntniß der Engelnamen, und das in ihnen gebrauchte Evangelium iſt höchſtwahrſcheinlich das Hebräerevangelium.

Zweites Kapitel.

Die Verſuche der Gnoſis und des Manichäismus, ſich an die Stelle des Chriſtenthums zu ſetzen.

A. Neander, genet. Entwicklung der vornehmſten gnoſtiſchen Syſteme. Berlin 1818. 8. Histoire critique du Gnosticisme par Jacques Matter. Par. 1828. II. 8. Die chriſtliche Gnoſis ꝛc. von F. Ch. Baur. Tüb. 1835. 8.

Der Ebionismus wollte das Chriſtenthum in den Schranken des Judenthums halten; die Gnoſis beſtrebte ſich, eine fremde Speculation dem Chriſtenthum unterzuſchieben und deren Sätze als chriſtliche geltend zu machen. Ein ſolches Beſtreben findet ſich bereits in einzelnen Andeutungen in der apoſtoliſchen Zeit, und man hat es mit dem Namen „gnoſtiſch" bezeichnet. Das Wort γνῶσις kommt im guten und im üblen Sinne vor. Seine allgemeinſte Bedeutung iſt Erkenntniß, in Bezug aufs Religiöſes Erkenntniß des hiſtoriſch und poſitiv Gegebenen im Gegenſatze des hiſtoriſchen Glaubens, der einfachen Annahme.

Im N. T. iſt Gnoſis theils überhaupt Erkenntniß der Lehre Chriſti (Luc. 1, 77. Röm. 2, 20. 2 Petr. 3, 18. Luc. 11, 52. Röm. 15, 14. 1 Kor. 1, 5.), aber ſchon 1 Kor. 14, 6. ſagt Paulus, daß die Gnoſis aufblähe. Für eine tiefere Erkenntniß findet es ſich 1 Kor. 8, 7. gebraucht. Der Geiſt giebt nach 1 Kor. 12, 8. den λόγος σοφίας und den Logos γνώσεως. Dieſe Idee einer höhern Erkenntniß des in der Offenbarung gegebenen Stoffes zeigt ſich dann bei Barnabas 1., wo mit dem Glauben die Gnoſis gefordert wird, und bei demſelben 18., wo eine andere Gnoſis das Verſtändniß des tieferen Sinnes des A. T.

bedeutet. Bei Clemens von Alexandrien iſt die ächte Gnoſis die ſpeculative Erkenntniß des Chriſtenthums mit vollkommener ſittlicher Uebung verbunden, und der Gnoſtiker das Ideal des ſpeculativpraktiſch vollkommenen Chriſten.

In der Geſchichte aber wird der Name Gnoſtiker immer von der häretiſchen Gnoſis, das heißt von dem Beſtreben gebraucht, eine fremde Speculation ins Chriſtenthum einzuführen. Dieſe Bedeutung hat ihren Grund in der „falſchen Gnoſis,“ welche 1 Tim. 6, 20. erwähnt iſt.

Aus dieſer Stelle nahm Irenäus die Ueberſchrift ſeines Werkes gegen die Gnoſtiker, welches die Hauptquelle für die Kenntniß der gnoſtiſchen Syſteme iſt. Gnoſtiker als Ketzername findet ſich zuerſt bei Epiphanias (26.) und dann bei dem ihm folgenden Beſtreitern der Ketzer. Dieſe Bedeutung iſt dem Worte in der Kirche geblieben.

Ueber den Urſprung der fremden Speculation, welche den gnoſtiſchen Syſtemen zu Grunde liegt, ſind verſchiedne Vermuthungen aufgeſtellt worden. Seitdem durch Anquetil du Perron die Zendbücher bekannt geworden waren, leitete man ſie häufig aus zoroaſtriſchen Ideen ab, welche die Juden aus der babyloniſchen Gefangenſchaft mitgebracht haben ſollten. Als die indiſche Theologie bekannter wurde, glaubte man hin und wieder, die gnoſtiſche Speculation in dieſer ſuchen zu müſſen. Gewiß iſt, daß ſchon im zweiten Jahrhunderte eine orientaliſche Philoſophie der griechiſchen (platoniſchen) entgegengeſetzt wurde. Wir wiſſen dieß aus der Ueberſchrift der Excerpte des Theodotus, in welchen von einer morgenländiſchen (ἀνατολικὴ) Philoſophie die Rede iſt. Dieſe hieß auch die alte, im Gegenſatze der jüngern platoniſchen Philoſophie. Dieſe orientaliſche Philoſophie, die wir nicht, wie ſie an ſich war, ſondern nur in der Form beſchreiben können, in welcher ſie in der indiſchen und perſiſchen Mythologie und bei den Gnoſtikern und Manichäern erſchien, bildete auch den Stoff des Religionsſyſtems der Zabier und der Kabbala der Juden. Der chriſtlichen Gnoſis, wie wir ſie kennen, liegt durchaus Emanatismus und Idealiſirung

des gegebenen Stoffes der Offenbarung zu Grunde. Sie betrachtete das, was hienieden geſchieht, als Allegorie eines Ueberſinnlichen und deutete es ſo aus, und hat ſich in vielen Secten verſchieden ausgebildet, indem ſie mehr Urſprüngliches, d. h. Orientaliſches in den ſyriſchen Secten beibehielt, und mehr Helleniſches in denjenigen aufnahm, welche ſich in Aegypten, Rom und Kleinaſien ausbildeten. Der Begriff der Gnoſis nähert ſich nach unſerm Sprachgebrauche dem Begriffe der Religionsphiloſophie, im Alterthum aber und bis in das Mittelalter herein iſt philosophia practiſches Chriſtenthum (Aſkeſe), und wird daher oft gleichbedeutend mit Mönchthum gebraucht. Die platoniſche Philoſophie iſt nicht, wie früher oft angenommen wurde, die Quelle der gnoſtiſchen Syſteme, ſondern deren Gegnerin. Inſofern aber die neuplatoniſche Philoſophie ſich dem Einfluſſe des orientaliſchen Elementes nicht entziehen konnte, kann man die Hypoſtaſirungen von Ideen, welche ſich bei jüdiſchen Platonikern finden, als eine Erklärung oder Erläuterung der gnoſtiſchen Theorieen um ſo mehr gebrauchen, als die Gnoſis ſowohl als jene Theoſophie auf jüdiſchem Boden erwuchs, und auffallende Analogieen zwiſchen beiden beſtehen. Die einzige Quelle unſrer Kenntniß des jüdiſchen Platonismus ſind die Werke des Philo, und aus dieſen hat man diejenigen Sätze gezogen, welche als eine Vorbereitung gnoſtiſcher Sätze allerdings angeſehen werden können.

Es wird ſich aus der Darlegung der einzelnen gnoſtiſchen Syſteme ergeben, daß der Hauptcharakter derſelben in der Hypoſtaſirung von Ideen liegt. Eben dieß hat man bei Philo nachgewieſen. Philo iſt ein Gnoſtiker in dem Sinne, in welchem Barnabas die Gnoſis als die Ausdeutung des tiefern Sinnes der Offenbarung im Gegenſatze des ihm gemein dünkenden hiſtoriſch grammatiſchen Sinnes nimmt. Er bedient ſich der allegoriſchen Auslegung, wie es Clemens und Origenes ihm folgend thaten, um die Sätze ſeines philoſophiſchen Syſtemes als in den moſaiſchen Schriften ent-

halten nachzuweiſen, und ſetzt dieſe Auslegung als höhere Religionsphiloſophie dem Glauben der gemeinen Gläubigen entgegen. So wird ihm der poſitive Begriff des Jehovah zum unergründlichen Gotte, der auch an der Spitze aller gnoſtiſchen Syſteme als Urgrund ſich findet, und dieſer unerforſchliche Gott erſcheint in Kräften, in Geiſtern, die als Hypoſtaſen Weisheit, Verſtand, Friede heißen, wie bei den Gnoſtikern Aeonen mit denſelben Namen erſcheinen, und auch bei ihm bilden dieſe Geiſter ſchon die intelligible Welt, welche dem Pleroma der Gnoſtiker entſpricht; ſo wie auch die Engel, denen Gott einen Theil der Schöpfung aufgetragen hat, und ihre Zuſammenfaſſung in dem Logos, der als Weisheit und Uranfang und Urmenſch an ihrer Spitze ſteht, an gnoſtiſche Sätze erinnert. Wenn man in der Annahme eines unerklärlichen Urgrundes, aus dem eine Reihe von Geiſtern ſich entwickelt, welche die Geiſterwelt bilden, in deren letzten Gliedern der Uebergang zur ſichtbaren Welt gegeben iſt, die Hauptgedanken der Gnoſis findet, ſo muß man zugeben, daß in Philo die erſten Linien einer Gnoſis gezogen und vorgedeutet ſind. Dieß wird durch die Darlegung der einzelnen gnoſtiſchen Syſteme deutlich werden.

Ehe wir aber dieſe Darlegung ſelbſt geben, muß vorher von den Spuren des Gnoſticismus im N. T. und von den zweifelhaften gnoſtiſchen Syſtemen die Rede ſeyn, welche die ältern Berichterſtatter über die Gnoſtiker als die Quelle des Gnoſticismus überhaupt bezeichnen. Im N. T. ſind die Irrlehrer in Coloſſä von großer Bedeutung, weil ſie noch in der neueſten Zeit von bedeutenden Stimmen für Cerinthianer, alſo für eine Art von Gnoſtikern aus dem Grunde erklärt worden ſind, weil der Demiurg und ein Geiſterſyſtem, myſtiſche Verbindung mit den Geiſtern, und eine Weltſchöpfung durch die Geiſter, ſo wie ein himmliſcher und ein irdiſcher Meſſias in dem Briefe angedeutet zu ſeyn ſchienen. Der Brief ſelbſt ſpricht nicht für dieſe Behauptung. Er iſt gegen Irrlehrer geſchrieben, deren theoretiſche und practiſche Irrthümer er rügt, und das theore-

tiſch und practiſch Wahre der chriſtlichen Lehre dagegen ſtellt. Zu dem letzteren gehört auch der ganze paränetiſche Theil des Briefes, der an die Stelle rigoriſtiſch=geſetzlicher und übertrieben aſcetiſcher Vorſchriften chriſtliche Sittengebote ſetzt. Die Irrlehrer wollten den Coloſſern eine andere Weisheit und eine andere Erkenntniß aufdringen; deßhalb ſagt Paulus ihnen (1, 23.), daß ſie ſich von dem Glauben, den er ihnen in den vorhergehenden Verſen vorgetragen hat, nicht ſollten wegbewegen laſſen, und (2, 3.) daß in Chriſto alle Schätze der Weisheit verborgen ſeyen. Niemand ſolle ſie verführen mit vernünftigen Reden (ἐν πιθανολογίᾳ), welche (2, 8.) als Philoſophie und leerer Betrug nach der Ueberlieferung der Menſchen und nach den Elementen der Welt, die nicht Chriſto gemäß ſeyen, erklärt werden. Dagegen wird dann mit wahrſcheinlicher Beziehung auf Sätze, welche gnoſtiſchen verwandt zu ſeyn ſcheinen, zweimal (2, 8. und 1, 19.) geſagt, daß das ganze πλήρωμα der Gottheit leiblich in Chriſto wohne und daß Chriſtus das Haupt jeder ἀρχή und ἐξουσία ſey. Dieſen gnoſtiſirenden Sätzen ſetzt Paulus gleich im Anfange den Logos der Wahrheit, die ſie erkannt hätten, (ἐπέγνωτε) und die Erkenntniß (ἐπίγνωσις) in aller Weisheit und geiſtigem Verſtändniſſe (2, 9.) entgegen, und legt (1, 8. f.) beſondern Nachdruck auf das Geiſtige, auf das ἐν πνεύματι.

Etwas Gnoſtiſches und Speculatives lag alſo den Lehren dieſer Irrlehrer gewiß zu Grunde. Sie waren ohne Zweifel Juden, weil ſie (2, 9.) als Beſchnittene oder als ſolche angeführt werden, welche die Beſchneidung für nöthig halten, und (2, 16.) Speiſegeſetze, Feiertage, Neumonde und Sabbathe vorkommen; ſie waren aſcetiſche Juden mit einem beſondern Engeldienſt, die ſich ſtreng von den Heiden abſonderten. (3, 11.)

Dieſes allein iſt aus dem Briefe zu entnehmen. Daß ſie keine Gnoſtiker im gewöhnlichen Sinne waren, zeigt die Aufforderung Pauli, nach dem zu ſtreben, was droben iſt, (τὰ ἄνω. 3, 2.) denn dazu hätte er die allein auf das

Droben geſtellten Gnoſtiker nicht aufzufordern nöthig gehabt. Der Ausdruck δογματίζεσθε (2, 21.) bezieht ſich auch nicht auf gnoſtiſche Sätze, ſondern auf Speiſegeſetze und Aehnliches.

Daß unter den jüdiſchen Secten Keime der gnoſtiſchen Lehren geweſen ſeyen, geht aus der Stelle des Hegeſippus hervor, welche Euſebius (4, 22.) angeführt hat. Hegeſippus nennt in dieſer Stelle ſieben jüdiſche Secten, die Eſſäer, Galiläer, Hemerobaptiſten, Masbothäer, Samariter, Sadducäer, Phariſäer; und bemerkt, daß aus dieſen Secten die Stifter der gnoſtiſchen Secten hervorgegangen ſeyen. Erſt nach dem Tode der Apoſtel und der Ohrenzeugen Jeſu habe die Irrlehre gewagt, offen hervorzutreten, und der erſte dieſer offenen Irrlehrer ſey Thebutis geweſen, welchen der Unwille darüber, daß er nicht Biſchof von Jeruſalem geworden ſey, dazu veranlaßt hätte.

Die Ketzerei wäre alſo nach Hegeſippus erſt insgeheim dageweſen, dann nach dem Tode der Apoſtel aus dem Dunkel hervorgetreten und die chriſtlichen Secten, insbeſondere die gnoſtiſchen, (denn er nennt Simonianer, Marcioniten, Carpocratianer, Valentinianer, Baſilidianer und Saturnilianer) hätten ihre Wurzel in den angeführten ſieben jüdiſchen Secten.

Unter den Sectenſtiftern wird von Hegeſippus auch der Samaritaner Doſitheus genannt, der ſich für den Meſſias ausgab und ſeine Anhänger zur ſtrengſten jüdiſchen Aſkeſe verpflichtete. Dieſe Secte war ſchon zu Origenes Zeit beinahe ganz erloſchen. Von einem andern Samaritaner Menander, den Hegeſippus gleichfalls nennt, ſagen uns die Berichte, daß er in Antiochien als Zauberer aufgetreten ſey und ſeine Anhänger überredet habe, daß ſie nicht ſterben würden, wenn ſie ſeine Taufe empfiengen und an ihn glaubten. Er ſey, um dieſe Lehre zu verkünden, von einer höheren Macht geſandt, der Körper und die Welt ſeyen von Engeln

geſchaffen, die aus der Ennoia hervorgegangen ſeyen, und dieſe weltſchaffenden Engel würden durch Magie und Gnoſis überwunden.

Wichtiger als dieſe beiden Irrlehrer iſt ihr Landsmann Simon der Zauberer, der, wie wir aus der Apoſtelgeſchichte wiſſen, (8, 9 — 24.) ſich für einen Großen ausgab, vom Volke für eine große Kraft Gottes gehalten wurde, Magie trieb, ſich taufen ließ und den heiligen Geiſt kaufen wollte. Als ihn Petrus deshalb hart anließ, zeigte er anſcheinende Reue. An dieſe Nachricht ſchließen ſich die Berichte der Kirchenväter an, welche dem Simon ein vollſtändiges gnoſtiſches Syſtem beilegen, an deſſen Spitze zwei ewige Weſen, das Gute (Licht) und das Böſe (die Materie) ſtehen. Das Gute wohnt im Pleroma und hat eine beſtimmte Anzahl von Aeonen hervorgebracht, das Böſe hat den oberſten böſen Geiſt und andre böſe Subſtanzen gezeugt. Die Welt iſt ohne Gottes Vorwiſſen von einem weiblichen guten Aeon gebaut, der viele Seelen hervorgebracht und mit Körpern aus der Materie vereiniget hat. Dieſe Menſchen blieben unter der Herrſchaft des Aeons, welcher ſie ſchuf, und kannten den wahren Gott nicht, der doch aus Mitleid ihre Rückkehr zum Pleroma wünſchte. Diejenigen nun, welche die Weltſchöpferin verachten und ſich nur an Gott halten, können ſogleich zurückkehren, die andern werden durch Seelenwanderung zur Rückkehr befähigt. Alle Geſetze, das moſaiſche nicht ausgenommen, ſind von dieſen Göttern ausgegangen. Simon gab ſich wahrſcheinlich für die Kraft aus, welche Gott ſandte, um die Menſchen dieſen Weg der Erlöſung zu lehren, und ſeine Gefährtin Helena für den Aeon Ennoia, welchen die weltſchaffenden Geiſter gegen Gottes Willen geſchaffen, und den Gott in einen Menſchenkörper eingeſchloſſen habe.

Im zweiten Jahrhunderte gab es nach den Nachrichten des Juſtinus und des Clemens von Alexandrien noch viele Simonianer. Origenes ſpricht nur von ſehr wenigen. Doch hat man noch zur Zeit des Euſebius Simonianer aus

der Kirche geſtoßen. Die Hauptquelle für die Kenntniß der Lehre des Simon ſind zwei Berichte des Irenäus, welche unmittelbar auf einander folgen. Dem erſten zu Folge hätte Simon gelehrt, daß er unter den Juden als Sohn, unter den Samaritanern als Vater und unter den andern Völkern als heiliger Geiſt erſchienen, und die höchſte Kraft, und Vater über alles ſey, aber zulaſſe, daß ihn die Menſchen nennten wie ſie wollten.

Der zweite ſagt, daß Helena der erſte Gedanke ſeines Geiſtes und die Mutter von allen geweſen ſey, und daß Simon durch ſie zuerſt gedachte, Engel und Erzengel zu ſchaffen, welche die Welt gemacht, und die Helena in einen Körper eingeſchloſſen hätten, ſo daß ſie durch viele Körper wandern müßte. Simon ſey erſchienen ſie zu befreien und der ſchlecht regierten Welt zu helfen. Er ſey herabgeſtiegen und Engeln, Kräften und Mächten als ihres Gleichen und den Menſchen als Menſch erſchienen, und habe ſcheinbar in Judäa gelitten, die Propheten ſeyen von den Weltſchöpfern inſpirirt, Simons Gnade aber mache die Menſchen ſelig, nicht durch gerechte Werke; denn es gebe keine natürlichen gerechten Werke, ſondern dieſe ſeyen durch die Gebote der Weltſchöpfer beſtimmt. Irenäus fügt hinzu, daß die Prieſter der Simonianer Wolluſt und Zauberei trieben, daß ſie Liebestränke bereiteten, Träume auslegten und Beſchwörungen vornahmen, und daß ſie den Simon als Jupiter, die Helena als Minerva abbildeten, und ſagt ausdrücklich, daß die falſche Gnoſis von den Simonianern herkomme. Dieſen Bericht des Irenäus wiederholt Epiphanius mit Zuſätzen und weitern Ausführungen.

Wenn man dieſem Berichte des Irenäus, der höchſtwahrſcheinlich ſeinem zweiten Theile nach aus dem großen Werke des Juſtinus gegen die Ketzereien genommen iſt, Glauben ſchenken dürfte, ſo träte der Anfang der Gnoſis in die apoſtoliſche Zeit zurück, und ihre Hauptzüge, der

unbekannte Gott, die Ennoia, die Weltſchöpfung durch Aeonen und die Befreiung der Menſchen von dieſen Weltſchöpfern durch einen höhern Geiſt wären ſchon in der apoſtoliſchen Zeit verkündigt worden. Die ausdrückliche Verſicherung der Apoſtelgeſchichte, daß Simon ſich ſelbſt für einen Großen ausgegeben habe und von dem Volke für eine große Kraft Gottes gehalten worden ſey, ſtimmt mit dieſer Annahme vollkommen überein, wenn man auch zugeben müßte, daß die weitere Ausführung der einfachen Gedanken des Simon ſeinen Schülern gehöre.

Ein ähnlicher Fall tritt bei Cerinthus, dem Zeitgenoſſen des Apoſtels Johannes ein, bei welchem ſich gnoſtiſche und ebionitiſche Sätze auf eine eigenthümliche Weiſe vereinigen. Denn er nahm, wie Irenäus berichtet, der auch hier die Hauptquelle iſt, einen Demiurgen an, der den höchſten Gott nicht kenne, er behauptete, daß Jeſus auf natürliche Weiſe geboren und nur durch Gerechtigkeit, Klugheit und Weisheit über die andern Menſchen erhaben geweſen ſey. Auf Jeſum habe der höchſte Gott bei ſeiner Taufe Chriſtum in Taubengeſtalt hernieder geſandt, und ihn dadurch fähig gemacht, den höchſten Gott zu verkündigen, und Wunder zu thun. Nachdem Chriſtus ſich wieder von ihm entfernt habe, habe Jeſus gelitten und ſey auferſtanden; Chriſtus aber, als geiſtig, ſey leidenslos geblieben.

Dieſen Nachrichten des Irenäus ſtimmen Tertullianus und Epiphanius im Ganzen bei, nur daß beide beſtimmt verſichern, er habe gelehrt, die Welt ſey von Engeln geſchaffen, und das Geſetz von Engeln gegeben. Den Chriſtus, der auf Jeſum herabgekommen ſey, erklärt Epiphanius für den heiligen Geiſt und berichtet, daß die Cerinthianer ein Evangelium Matthäi ohne die Genealogieen gebraucht hätten, daß ſie ſich beſchneiden ließen, weil Jeſus beſchnitten war, daß ſie Gegner des Apoſtels Paulus wären und behaupteten, Chriſtus ſey noch nicht auferſtanden, ſondern werde erſt bei der allgemeinen Auferſtehung mit auferſtehen. Den Schauplatz ſeiner Wirkſamkeit ſetzen Irenäus und Epipha-

nius nach Aſien; Theodoret läßt ihn ſeine Bildung in Aegyp- ten empfangen. Einer ſehr glaubwürdigen Sage nach iſt er mit dem Apoſtel Johannes in Epheſus zuſammen ge- troffen. Epiphanius und Tertullian ſcheinen zu ſagen, daß er nach Carpocrates aufgetreten ſey; Theodoret ſetzt ihn unter Domitianus. Wenn Carpocrates unter Hadrian lebte, ſo könnte man vermuthen, daß Cerinth als jüngerer Mann mit Johannes in Epheſus zugleich gelebt und dort noch die einfachen gnoſtiſchen Sätze gelehrt habe, welche Irenäus ihm beilegt, und daß ſpäter er oder ſeine Schüler Sätze angenommen haben, welche den carpocratianiſchen ähnlich waren.

Cerinth war Chiliaſte. Man hat vermuthet, daß er ein reines urſprüngliches Judenthum von ſpäteren Verfälſchungen deſſelben unterſchieden habe. Aus den Quellen geht nur das gewiß hervor, daß er Jeſum für einen Propheten zur Ver- vollkommnung des Judenthums gehalten habe, der zu ſeinem Wirken von einer höhern ihm auf die Zeit ſeiner Wirkſam- keit verliehenen Kraft unterſtützt worden ſey, und daß er mit andern jüdiſchen Theologen ein tauſendjähriges Reich angenommen, und ſich, wie die Nazaräer nur des Evan- geliums Matthäi bedient habe. Eine ſolche Erſcheinung iſt am Anfange des zweiten Jahrhunderts vor der vollende- ten Sammlung des neuen Teſtaments nicht auffallend. Daß das Evangelium Johannis gegen Cerinth geſchrieben ſey, und daß Cerinth die Apocalypſe zu Gunſten ſeines Chilias- mus verfaßt habe, ſind Sagen.

Welche manchfachen Elemente aus früheren Zeiten her in der apoſtoliſchen Zeit ſich regten, mit dem Chriſtenthum ſich in Verhältniß ſetzten, und die Lehrer zur Abwehr und zur Ausſcheidung aufforderten, iſt aus dem Bisherigen ſchon deutlich geworden. Es kommen aber noch vor dem Ent- ſtehen des eigentlichen Gnoſticismus und zugleich mit deſſen Anfängen andre Erſcheinungen in Betrachtung, unter denen wir zuerſt von den Nicolaiten ſprechen, weil dieſe in genaue Beziehung zu Cerinth geſetzt werden.

Irenäus erklärt ſie (2, 26.) für Indifferentiſten, die von dem Nicolaus, einem der ſieben Diaconen herſtammten, und von dem Apoſtel Johannes (Offenb. 2, 6.) geſchildert würden. An einem andern Orte (3, 11.) ſtellt er ihre Lehre der cerinthiſchen ganz gleich, und bemerkt, daß Johannes gegen ihren Irrthum geſchrieben habe. Denn ſie ſeyen Gnoſtiker, lehrten einen höchſten Gott und einen Weltſchöpfer, einen Meſſias des Demiurgen und einen höhern Chriſtus, der impaſſibel auf Jeſum herabgeſtiegen, und dann wieder ins Pleroma zurückgegangen ſey. Die Welt ſey nicht vom höchſten Gotte, ſondern von einer niedrigeren Kraft geſchaffen.

Auch Clemens von Alexandrien kennt eine Secte, welche ſich für Nachfolger des Diaconus Nicolaus ausgegeben hätten, und durch den Mißverſtand der Behauptung deſſelben, daß man das Fleiſch mißbrauchen (d. h. zähmen) müſſe, auf unſittliche Grundſätze gekommen ſeyen, und erzählt von dieſem Nicolaus, daß er von den Apoſteln über die Eiferſucht wegen ſeiner ſchönen Frau getadelt, dieſe vor die Apoſtel geführt, und ſich von ihr losgeſagt habe. Auch dieſes hätten die Nicolaiten als Erlaubniß zur ungezügelten Wolluſt verſtanden.

Es iſt neuerlich die Vermuthung aufgeſtellt worden, daß die Indifferentiſten (Jud. 11. und 2 Petr. 2, 15) dieſelben mit den Nicolaiten (Offenb. 2, 6.) ſeyen. Im apoſtoliſchen Zeitalter habe es beſonders in Kleinaſien moraliſch-religiöſe Indifferentiſten gegeben, die man ſpäterhin Nicolaiten geheißen, und dieſen Namen im Anfange des zweiten Jahrhunderts auf diejenigen Gnoſtiker übergetragen habe, welche ähnliche indifferentiſtiſche Grundſätze hegten. Dieſer Indifferentismus habe ſich in Kleinaſien nach Pauli Entfernung und Tode verbreitet, und Johannes ſey um das Jahr 67 auch zu dem Zwecke nach Epheſus gekommen, um dieſem Uebel entgegen zu arbeiten. Man ſehe dieß aus ſeinem erſten Briefe, der den Einfluß der Irrlehrer in den Gemeinden zu vernichten, und die Beharrenden zu ſtärken, beſtimmt ſey. Gegen dieſe

Irrlehrer habe auch ſchon Paulus, ſo wie Petrus und Jacobus als gegen Pſeudopropheten, die ſich eines höhern Geiſtes rühmten, gegen Antichriſten, die die Erſcheinung Jeſu als Chriſtus im Fleiſch läugneten, geſtritten, und Johannes habe durch ſein Evangelium den Judenchriſten und Indifferentiſten in Kleinaſien die Wahrheit des pauliniſchen Lehrbegriffes durch Reden Jeſu, die er ſelbſt gehört hatte, bezeugen wollen.

Andererſeits wird das Daſeyn einer Secte von Nicolaiten, welche mit der, in der Apocalypſe angeführten dieſelbe geweſen ſey, nicht für ſtreng erweislich gehalten, und vermuthet, daß der Name Nicolaiten, wie der der Bileamiten, in der Bedeutung Volksverderber, wohl ſymboliſch ſeyn könne. Die Angaben des Irenäus erklärten ſich aus ſeiner Annahme, daß Johannes ſchon gegen Gnoſtiker geſchrieben habe. Die Geſchichte bei Clemens ſey wahrſcheinlich aus einer apokryphiſchen Biographie des Nicolaus genommen und die Nicolaiten ſelbſt ſeyen Antijudaiſten geweſen, die nur den Paulus als Apoſtel anerkannt, und aus Offenb. 2, 6. Veranlaſſung genommen hätten, das höhere Alter ihrer Secte zu behaupten. Beide Vermuthungen ſind aus den Quellen gleich wenig zu erweiſen.

Bei den bisher genannten Lehrern und Secten fanden ſich einzelne Sätze, welche Aehnlichkeit mit ſolchen haben, die bei den eigentlichen Gnoſtikern vorkommen.

Dieſe eigentlichen Gnoſtiker mit vollſtändig ausgeführten oder wenigſtens in vollſtändigen Umriſſen angedeuteten Syſtemen, treten vom Anfange des zweiten Jahrhunderts auf, und theilen ſich zunächſt den Ländern nach, von welchen ſie ausgehen, in ſyriſche und ägyptiſche.

Das erſte Syſtem der ſyriſchen Gnoſis hat Saturninus gegeben, von welchem Irenäus, die einzige Quelle für ſeine Lehre, berichtet, daß er ein Schüler des Menander geweſen ſey, und wie dieſer einen unbekannten Vater gelehrt habe, von welchem Engel, Erz-

engel, Kräfte und Mächte geſchaffen worden ſeyen. Die Welt und den Menſchen laſſe Saturninus durch ſieben Engel ſchaffen, und lehre, daß eine höhere Kraft dem Menſchen den Lebensfunken eingehaucht habe, welcher nach dem Tode zu dem ihm Gleichen gehe, während die übrigen Theile des Menſchen vernichtet würden. Der Heiland ſey nur ſcheinbar Menſch geworden, und der Zweck ſeiner Erſcheinung ſey geweſen, den Judengott, welcher einer der Engel ſey, zu vernichten, und die Gläubigen, welche den Lebensfunken hätten, zu retten. Denn die Engel hätten zwei Geſchlechter von Menſchen geſchaffen, ein gutes und ein böſes; dieſes werde von den Dämonen unterſtützt; zur Rettung des guten ſey der Heiland erſchienen. In dieſer Nachricht iſt ein Widerſpruch; denn ſie ſagt einmal, daß die Engel den Menſchen ſchufen, und daß Gott dieſen Menſchen den Lebensfunken gegeben habe, ohne einen Unterſchied zwiſchen guten und böſen zu machen; und dann behauptet ſie, daß dieſelben Engel zwei Gattungen von Menſchen geſchaffen hätten, da der Unterſchied der Menſchen doch nur in dem Beſitze oder dem Nichtbeſitze des Lebensfunkens beſteht. Der Bericht iſt offenbar mangelhaft. Dieß erhellt auch daraus, daß er einen Theil der Prophezeiungen von den weltſchaffenden Engeln und einen andern Theil vom Satan gegeben werden läßt, der in dieſem Syſteme, nach dieſem Berichte gar keine Stelle hat, und ein Feind der weltſchaffenden Engel, beſonders des Judengottes ſeyn ſoll. Von ihm ſoll Heirath und Kinderzeugen herrühren, was die Enthaltung vom Fleiſcheſſen bei den Saturninianern erklärt. Die Lücken dieſes Berichtes werden durch die vollſtändige Darſtellung der ſyriſchen Gnoſis, welche ſich in den Berichten über die Bogomilen findet, ausgefüllt (ſ. m. kirchenhiſtor. Abhandlungen S. 151 — 250.). Epiphanius hat bloß die Nachricht des Irenäus abgeſchrieben.

Ehe wir die übrigen gnoſtiſchen Syſteme betrachten,

bringen wir einiges zu ihrem Verſtändniſſe im allgemeinen bei. Ihre Sätze können alle auf das Verhältniß zurückgeführt werden, in welches ſie ſich zum A. T. ſtellten, das ſie als aus den Juden hervorgegangene Lehrer kannten. Das A. T. genügte ihnen nicht, weil ihnen eine Religionsphiloſophie bekannt geworden war, welche ſie für höher hielten, als die moſaiſche Religion, die ſie nur als eine Uebergangsanſtalt, und deren Stifter, den Jehovah, als ein der höhern Oeconomie untergeordnetes, oder derſelben feindliches Weſen betrachteten, ohne doch den Fortſchritt von dem Geſetze zu den Propheten zu läugnen. Man kann die verſchiedenen gnoſtiſchen Syſteme nach der Stellung unterſcheiden und bezeichnen, welche ſie dem Jehovah geben. Die Idee eines Urſeyenden ſteht an der Spitze aller gnoſtiſchen Syſteme. Hierin ſind ſie dem Platonismus verwandt. Von dieſem Urſeyenden aus aber, das ſie verſchieden benennen, laſſen ſie eine Geiſterwelt ausgehen, in welcher eine vorweltliche Entwicklung ſich vollendet. In dem letzten Gliede dieſer Geiſterwelt wird, gewöhnlich durch Abfall, der Uebergang zur Schöpfung der ſichtbaren Welt gedacht. Dieſe Schöpfung, deren Haupttheil der Menſch iſt, befindet ſich vom Urſeyenden fern, in einem gedrückten Zuſtande, der von dem Weltſchöpfer oder den Weltſchöpfern veranlaßt, und durch die Erſcheinung eines Erlöſers gehoben wird, welcher vom Urſeyenden, vom höchſten Gotte kömmt.

Die gnoſtiſchen Syſteme konnten weder ohne Beziehung aufs Altteſtamentliche, noch ohne Beziehung aufs Neuteſtamentliche entſtehen. Der Jehovah und der Soter (der Erlöſer) ſind die Hauptpunkte aller dieſer Syſteme; und ihre Gründer ſind alle mehr oder weniger Gegner des A. T., und verſtehen das N. T. im Sinne ihres theoſophiſchen Syſtemes, das einen mythiſchen Hauptbeſtandtheil aus orientaliſchen Quellen hat, der in der ſyriſchen Gnoſis ausſchließlich hervortritt. Wir haben

dieſe Syſteme nur in Fragmenten, groſsentheils nur in den Berichten von Gegnern, und auch dieß erſchwert ihr Verſtändniß. Die vorzüglichſten Belege für ihre Behauptungen über eine vorweltliche Geiſterwelt fanden ſie in der Lehre vom Logos, wie dieſe im Anfang des Evangeliums Johannis dargeſtellt iſt. Die allegoriſche Auslegung bot ſich ihnen dar, und wurde von ihnen benützt, um ihre Lehre als neuteſtamentlich nachzuweiſen.

Die Idee des Logos verband in ihren Syſtemen die Behauptung vom Daseyn einer vorweltlichen Geiſterwelt mit der chriſtlichen Lehre, daß der Logos bei Gott war, ehe denn die Welt war. Da bei den verſchiedenen Gnoſtikern ein verſchiedenes Verhältniß zum A. T., und zum Judaismus überhaupt wahrgenommen wird, ſo hat man dieſe Wahrnehmung ganz gut zu einem Eintheilungsgrunde der Gnoſtiker brauchen, und ſie in ſolche theilen können, welche ſich an das Judenthum anſchließen (Baſilides und ſeine Schule, Valentinus und ſeine Schüler Heracleon, Marcus, Ptolemäus, Theodotus und Bardeſanes), und in antijüdiſche (Ophiten, Saturninus, Marcion und Apelles) wobei man doch genöthigt war, noch kleine eklektiſche Secten (Simon und die Simonianer, Carpocrates und Epiphanes) anzunehmen.

Wenn man die chronologiſche Aufeinanderfolge der Gnoſtiker, und die Richtung der einzelnen Syſteme zugleich berückſichtigt, ſo ergiebt ſich die einfache Eintheilung in Gnoſtiker des apoſtoliſchen Zeitalters, die noch mit Apoſteln zuſammen trafen (Simon, Cerinth), in ſyriſche und ägyptiſche Gnoſtiker, in ihrer erſten Theilung durch Saturninus und Baſilides, in die valentinianiſche Schule, bei der ſich das ausgeführteſte Syſtem findet, und in die Marcioniten als kritiſche Gnoſtiker. Alle einzelnen gnoſtiſchen Secten laſſen ſich ſehr natürlich unter dieſe Claſſen reihen.

Die Hauptquelle für die Kenntniß der gnoſtiſchen Syſteme iſt immer Irenäus, bei dem nur beachtet wer-

den muß, was die Verbreitung des Chriſtenthums, die Stellung und Fixirung der Kirche, und was die Oppoſition auf ſeinen Geſichtspunkt wirkte. Auch das iſt beſonders zu berückſichtigen, daß Irenäus keine beſondere pauliniſche oder petriniſche oder johanneiſche Chriſtologie aufgeſtellt hat, ſondern daß er den Stoff zu ſeinem Chriſtusbegriffe und die Belege dafür aus dem geſammten N. T. ſammelt. Der Gedanke, den Chriſtusbegriff aus einzelnen Schriftſtellern des N. T. geſondert zu ſchöpfen, iſt bei den Häretikern entſtanden. So haben ihn die Nazaräer aus dem Matthäus, die Marcioniten aus den pauliniſchen Briefen, die Valentinianer aus dem Johannes, alle mit vielfachem Mißverſtand und unbibliſchen Zuſätzen genommen.

Die Stellung der gnoſtiſchen Syſteme zu der Entwicklung der Dogmen erhellt aus der Art, wie ſie die Hauptfragen des Chriſtenthums beantworten, und ſich zu folgenden chriſtlichen Hauptſätzen verhalten. Jeſus, der Sohn Gottes erſcheint von den Propheten vorher verkündigt als Menſch wunderbar empfangen und geboren, lehrt, prophezeiht, thut Wunder, ſteht von den Todten auf, fährt gen Himmel und ſendet den Geiſt; und dieß alles, um die durch Adams Fall verderbte Menſchheit von der Schuld, welche eine Folge dieſes Verderbens iſt, durch Verſöhnung mit Gott zu erlöſen und zu heiligen.

Nach der Lehre des Saturninus iſt das Menſchengeſchlecht durch ſeinen Urſprung verderbt, weil es nicht von Gott, ſondern von abgefallenen Engeln geſchaffen iſt, unter welchen der Judengott ſich befindet, von dem der Heiland die Menſchen erlöſet. Dieſer Heiland kömmt aus dem höhern Reiche, aus dem die Engel abfielen, und welches aus Engeln, Erzengeln, Kräften, Herrſchaften und Mächten beſteht. Mit dieſem höheren Reiche hängt der Menſch durch den bei ſeiner Schöpfung ihm mitgetheilten Geiſtesfunken zuſammen, der allein vom höchſten Gotte iſt, da das Uebrige des Menſchen von den Engeln

kömmt. Die körperliche Natur des Menſchen iſt bloß ſcheinbar. Gutes und Böſes entſteht unter den Menſchen aus dem urſprünglichen Unterſchied zwiſchen einer guten und einer böſen Klaſſe von Menſchen. Dieß macht die Forderung ſtrenger Aſkeſe nöthig. Die Prophezeihungen des A. T. ſind theils vom Satan, theils von den weltſchaffenden Engeln.

Saturninus hatte unter Hadrian in Antiochien gelehrt, der zweite ſyriſche Gnoſtiker, Bardeſanes lebte in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts in Edeſſa. Er war ein Vertrauter des Königs von Edeſſa und ein ausgezeichneter Schriftſteller, der die Lehre von der ſittlichen Freiheit des Menſchen gegen die aſtrologiſchen Fataliſten vertheidigt und nachgewieſen hatte, daß nur das Natürliche nicht das Sittliche von dem Einfluſſe der Geſtirne abhänge. Epiphanius erklärt ihn für einen Valentinianer; Euſebius berichtet, daß er gegen Marcion und andere Irrlehrer geſchrieben habe und von den Valentinianern zur Kirche übergetreten ſey, ohne doch ſeine Irrthümer ganz aufzugeben; und damit ſtimmt auch Theodoret überein.

Wie dem auch ſeyn möge, Bardeſanes hielt es für undenkbar, daß das Böſe (der Teufel) von Gott komme, daß der göttliche Logos menſchliche Natur annehme, und daß der Körper, die Feſſel und der Kerker der Seele, auferſtehe.

Um die Schwierigkeiten, die aus der Annahme dieſer Sätze entſtehen müßten, zu vermeiden, ſetzte er den Teufel als urſprünglich, und nahm demzufolge zwei Grundprincipien als Wurzeln alles Seyenden an, ein gutes und ein böſes. Das Gute iſt ſeinem Weſen und ſeinem Wirken nach Licht, Gutes, Rechtes, Barmherziges, Frommes, Gerechtes; das Böſe dagegen Finſterniß, Böſes, Linkes, Unbarmherziges, Gottloſes und Ungerechtes. Das Gute (Gott) allein iſt unvergänglich. So beſeitigte er die erſte Schwierigkeit durch eine dualiſtiſche

Annahme. Um der zweiten auszuweichen, ließ er Chriſtum mit einem himmliſchen Körper, deſſen Weſen er durch die Engelerſcheinungen im A. T. erläuterte, vom Himmel kommen, ihn durch die Maria, nicht aus der Maria geboren werden, (wobei er ſich des Gleichniſſes bediente, daß er nur wie Waſſer durch eine Röhre gegangen ſey), und nur zum Scheine leiden.

Daß der Körper auferſtehe, ſchien ihm ſchon deshalb unmöglich, weil derſelbe ſich ja hier ſchon fortwährend verändere und in die vier Elemente auflöſe. Er unterſchied ferner die ungeſchaffenen Himmel des guten Gottes von den Himmeln des Demiurgen, und aus den Hymnen, welche Ephraem gegen die Lieder des Bardeſanes dichtete, die noch zu ſeiner Zeit geſungen wurden, geht hervor, daß er ſieben für ſich beſtehende Principien angenommen habe, welche wohl, da aus denſelben Hymnen erhellt, daß er der Aſtrologie ergeben geweſen ſey, auf die Planetengeiſter Bezug gehabt haben.

Bardeſanes leitete, wie wir ſehen, das Verderben des Menſchen von dem böſen Principe her, das, nicht ewig, neben dem ewigen Gott beſteht, er erklärte Chriſti Erſcheinung und Leiden für bloßen Schein, und ließ ihn aus den ungeſchaffenen Himmeln des höchſten Gottes, welche er von den Himmeln des Demiurg unterſchied, herabkommen. Er läugnete die Auferſtehung der Körper und lehrte deren Vernichtung.

Bei dem dritten ſyriſchen Gnoſtiker Tatianus, der von der rechtgläubigen Kirche, in welcher er eine Apologie geſchrieben hatte, zu den Gnoſtikern übergieng, finden ſich ähnliche Sätze. Er trägt ſchon in ſeiner Apologie die platoniſche Lehre von der Materie und einem mit der Materie verwandten Lebensgeiſte vor, welcher der Vernunft widerſtreitet, und aus welchem die materiellen (hyliſchen) Geiſter kommen. Die menſchliche Seele, lehrt er, iſt aus der Materie gebildet und ſterblich. Der erſte Menſch hat das göttliche Lebensprincip, welches das eigentliche Bild

Gottes iſt, und wodurch er unſterblich war, durch die Sünde verloren. Seine Aeonenlehre war der valentinianiſchen ähnlich; er nahm einen Gegenſatz zwiſchen dem alten und neuen Teſtamente an, und erklärte die Worte: es werde Licht, nicht als Befehl, ſondern als Wunſch des im Finſtern wohnenden Demiurgen.

Er läßt alſo Seele und Körper aus der Materie und dem hyliſchen Lebensgeiſte beſtehen, und erklärt den Geiſt für das höhere Lebensprincip, das der erſte Menſch beſaß, und durch die Sünde verlor, und mußte natürlich annehmen, daß es durch die Erlöſung wieder erlangt werde. Altes und neues Teſtament ſetzte er einander entgegen und ließ die Welt mit dem höchſten Gott durch Aeonen vermitteln. Wir können ſein Syſtem nur unvollſtändig, aber es iſt aus den Bruchſtücken, die wir kennen, auf eine große Verwandtſchaft deſſelben mit den andern ſyriſch-gnoſtiſchen Syſtemen zu ſchließen. Seine Lehre von dem großen Werthe der Eheloſigkeit hat viele Anhänger gefunden, und geht aus den aſcetiſchen Grundſätzen der meiſten gnoſtiſchen Secten hervor.

Einer weit reichern Ausbildung, als die ſyriſche Gnoſis, erfreut ſich die ägyptiſche. Dieß läßt ſich ſogleich aus dem erſten ägyptiſchen Syſteme, dem des Baſilides erkennen, der unter Hadrian in Alexandrien lehrte. In ſeinem Syſteme finden wir die Entwicklung der Aeonen auseinander vollſtändig dargeſtellt. An der Spitze dieſer Entwicklung ſteht der ungeborne Vater. Aus dieſem emanirt der Nus, aus dem Nus der Logos, aus dem Logos die Phroneſis, aus dieſer die Dynamis und Sophia. Aus dieſen beiden gehen dann Fürſtenthümer, Mächte und Engel hervor. Alle dieſe Emanationen zuſammen bilden den erſten Himmel, aus dem ein zweiter, aus dieſem ein dritter, und ſo fort Himmel aus Himmel hervorgehen, bis die Zahl von 365 Himmeln voll iſt. Der letzte Himmel iſt der von uns geſehene, und deſſen Engel haben die ſichtbare Welt geſchaffen, und die Herrſchaft über Länder und Völker unter

ſich getheilt. An der Spitze dieſer Engel ſteht der Judengott, der dadurch, daß er die andern Völker den Juden unterwerfen wollte, die Trennung dieſer Völker veranlaßte. Die Menſchen ſollten nach dem Willen des Vaters von den weltſchaffenden Engeln befreit werden, und dieſer ſandte zu dieſem Zwecke ſeinen Erſtgebornen, den Nus, Chriſtus, der als Menſch erſchien und Wunder that, aber nur ſcheinbar litt, und unkörperlich zum Vater wieder aufſtieg. Jeder der dieſe Lehren kennt, iſt von den weltſchaffenden Engeln befreit, jeder alſo, der es weiß, daß man nicht an den wirklich Gekreuzigten, (denn dieß war Simon von Cyrene, dem Jeſus ſeine Menſchengeſtalt gegeben hatte), ſondern an den ſcheinbar gekreuzigten Chriſtus glaube. Der Körper iſt von Natur ſterblich und nur die Seele wird ſelig. Von den weltſchaffenden Engeln ſind die Propheʒeihungen, von dem Jehovah iſt das Geſetz ausgegangen.

Dieſe von Irenäus überlieferten Sätze des baſilidianiſchen Syſtemes finden Erläuterung durch einige Sätze, die uns Clemens von Alexandrien aus einer Schrift des Baſilides ſelbſt erhalten hat, und die uns über ſeine Begriffe vom Glauben, von den Leidenſchaften und von der Sünde Aufſchluß geben. Den Glauben definirt er als intelligible Anſchauung ohne Demonſtration. Wenn er die Grade des Glaubens bei den Gläubigen hienieden von den Graden bei den überweltlichen Auserwählten abhängig macht, ſo muß man dabei um ſo mehr an die platoniſche Präexiſtenz der Seelen denken, da er die Seelen der Gnoſtiker ausdrücklich als Seelen der Auserwählten (der ἐκλογή) bezeichnet, und von ihnen ſagt, daß ſie, von Natur überweltlich, nur als Gäſte auf der Erde ſeyen. Der Grad des Glaubens entſpricht ihm zu Folge dem Grade der Hoffnung, und der Glaube iſt ihm überhaupt die Herablaſſung der Seele zu dem was die Sinne nicht wahrnehmen können. Die Hoffnung beſtehe in der Erwartung des Beſitzes eines Gutes, der Hoffende muß gläubig ſeyn; gläubig aber iſt, wer ohne Uebertretung das Ueberlieferte bewahrt. Er bezeichnet mit

dieſer letzten Beſtimmung den hiſtoriſchen, den Auctoritätsglauben, da er mit der erſten Definition den intuitiven Glauben meinte. Die Leidenſchaften erkennt er nicht als etwas der Seele Weſentliches an, ſondern als etwas von auſſen zu ihr Hinzugekommenes und erklärt dieß auf folgende eigene Weiſe. Es ſind vom Anfange an mit der vernünftigen Seele gewiſſe Thiergeiſter verbunden, durch welche die Seele die vorherrſchenden Leidenſchaften der betreffenden Thiere erhält, und eben ſo Pflanzen- und Steingeiſter, welche die Eigenſchaften der Pflanzen und Steine der Seele mittheilen. Dieſe Leidenſchaften haben nur den niedrigen Theil der Seele inne und ſollen durch die vernünftige Seele beherrſcht werden. Die Sünde iſt in allen Menſchen, und jedes Leiden hat die Sünde zum Grunde, wenn nicht die begangene, ſo doch die mögliche, oder die im früheren Zuſtande begangene. Nur die unfreiwilligen und die Unwiſſenheitsſünden werden vergeben. Eine beſondre ſittliche ſtärkende Kraft legt er der Auflegung der Hände bei. Dieſe giebt z. E. denen, welche um eine höhere Stufe der Tugend zu erlangen dem Geſchlechtstriebe zu widerſtehen wünſchen Kraft und Klarheit dazu. Denn der Geſchlechtstrieb ſey an ſich natürlich und deſſen Befriedigung erlaubt.

Auf die Aeonenreihen des Baſilides deutet auch Clemens hin, indem er anführt, daß in der Ogdoas des Baſilides, d. h. in der erſten Achtzahl ſeiner Aeonen, der Friede auf die Gerechtigkeit gefolgt ſey. Von dieſen beiden Aeonen iſt in dem Berichte des Irenäus nicht die Rede.

Bei den Baſilidianern finden ſich aſtrologiſche Sätze. Sie behaupteten, die Namen der Kräfte, der Herrſchaften und der Engel in den 365 Himmeln zu wiſſen. Den Heiland nannten ſie Cavlacav (Jeſ. 28, 10.) und lehrten, daß wer ihn erkannt habe, allen Engeln und Mächten ſo unbegreiflich und unſichtbar würde, wie der Heiland ſelbſt, und das Recht erhalte, den Heiland äuſſerlich zu verläugnen, wenn er nur im Herzen an die geheime Lehre glaube, welche

4 *

er als Auserwählter kenne. Das Haupt der 365 Himmel bezeichneten ſie mit dem Namen Abraxas, in welchem die Buchſtaben nach der Zahlenbedeutung die Zahl 365 geben.

Das ausgeführteſte und vollſtändigſte gnoſtiſche Syſtem iſt uns von dem ägyptiſchen Chriſten **Valentinus** aufbehalten worden, der in Alexandrien, wo er unter Hadrian lebte, ſich bildete, dann in Rom ſeine Lehrſätze verbreitete, und zuletzt in Cypern eine Gemeinde ſtiftete. Sein Syſtem zerfällt in zwei Theile. In dem erſten giebt er eine Geſchichte des vorweltlichen Geiſterreichs, um die Entſtehung der ſichtbaren Welt zu erklären, welche durch Abfall erfolgt. Die Veranlaſſung des Abfalls ſetzt er weit in die Geiſterwelt zurück, und giebt die ganze Geſchichte des Geiſterreiches, um dieſe Veranlaſſung zu erklären. Wie alle Gnoſtiker, ſtellt er ein Urſeyendes an die Spitze. Aus dieſem entwickelt ſich ihm ſtufenweiſe das Geiſterreich, deſſen einzelne Theile dreißig Aeonen ſind, die durch Zeugung entſtehen, und deren Leben und Thätigkeit im Verhältniſſe zum Urgrunde er berichtet, und dadurch zu dem Puncte gelangt, auf welchem das Geiſterreich mit dem Materiellen in Berührung kommt, und die materielle Welt entſteht.

Das Urſeyende iſt der ungezeugte, ewige Urvater, der Bythos (Urgrund) der ſich ſelbſt ſchweigend denkt. Das Denken ſeiner ſelbſt, (ἔννοια, σίγη) iſt bei ihm. Von da an beginnt die Entwicklung, welche unter dem Bilde der Zeugung dargeſtellt iſt, ſo daß immer ein männlicher und weiblicher Aeon zugleich ſich entwickeln, und die ganze Aeonenreihe aus fünfzehn Paaren beſteht. Zunächſt auf den Urgrund und das Schweigen folgt der Nus, (der die ſchweigende Gottheit offenbart) und die Wahrheit. Dieſe vier bilden die erſte Tetras. Aus der Wahrheit und dem Nus geht Wort und Leben hervor. Jenes ſpricht den Nus aus, das Leben erfolgt durch dieſes Ausſprechen. Aus Wort und Leben gehen Menſch und Kirche hervor, das heißt die Idee der Menſchheit und deren vollkommene Form in der Kirche. Dieſe acht Aeonen bilden die valentinia-

niſche Ogdoas. Von Wort und Leben emaniren zehn Aeonen, von welchen die fünf männlichen ſich auf das Wort, die fünf weiblichen auf das Leben beziehen. Die männlichen Aeonen heißen nämlich, der Unergründliche, der Unalternde, der Selbſtgeſchaffene, der Unbewegte, der Eingeborne. Dieſe fünf Epitheta ſind offenbar Bezeichnungen des Wortes, d. i., des Logos. Die fünf weiblichen Aeonen heißen Miſchung, welche auf die geſetzliche Manichfaltigkeit des Lebens deutet, Einigung, weil jene Manichfaltigkeit nur in der Einheit Beſtand hat, Luſt, weil dieſe aus der lebendigen Manichfaltigkeit in der Einheit hervorgeht, Zuſammenmiſchung, weil ſie nicht ohne gegenſeitige Durchdringung ſeyn kann, und die Selige, weil aus der lebendigen geeinten Manichfaltigkeit und ihrer Luſt die Seligkeit hervorgeht.

Von Menſch und Kirche ſtammen zwölf weitere Aeonen, die dann eben ſo, die männlichen, Bezeichnungen der Beziehungen der Menſchen, und die weiblichen, der der Kirche ſind.

Die Namen der männlichen ſind, der Tröſter, der Väterliche, der Mütterliche, der ewige Nus, der Kirchliche, der Gewollte; die Namen der weiblichen aber, der Glaube, die Hoffnung, die Liebe, das Verſtändniß, die Seligkeit, die Weisheit.

Die Tröſtung des Geiſtes iſt in der Kirche Glaube, die väterliche Männlichkeit Hoffnung, die Mütterlichkeit Liebe, das Sinnen Verſtändniß, die Kirchlichkeit Seligkeit, und der Wille Weisheit.

Dieß ſind die Namen und die Bedeutung der dreißig Aeonen. Es wird zunächſt beſchrieben, wie ſie in Wirkſamkeit in der Richtung auf die Welt treten. Sämmtliche Aeonen, mit Ausnahme der vier erſten, ſehnen ſich nach der Erkenntniß des Urſeyenden, und der Nus wünſcht, dieſe Sehnſucht zu erfüllen. In dem letzten Aeon wird dieſe Sehnſucht zur Krankheit, er dehnt ſich aus, um das Urſeyende zu erfaſſen, und würde in dieſer Ausdehnung

ſich ſelbſt vernichtet haben, wenn er nicht bei derſelben auf den Horos (die Begränzung) geſtoßen wäre, welcher alles befeſtigt, und von dem Eingeborenen ohne Gattin emittirt iſt. Durch dieſen wird der ſehnſüchtige Aeon von der Unbegreiflichkeit des Vaters, und von der Nothwendigkeit der Begränzung überzeugt. Neben dieſer Darſtellung des Leidens der Sophia geben die Berichte noch eine andere, nach welcher dieſer Aeon in ſeiner Sehnſucht ein geſtaltloſes weibliches Weſen zeugt, und durch den Anblick dieſer unvollkommnen Geſtalt, und durch die Furcht, daß dieſelbe vielleicht auch das Seyn nicht habe, in tiefe Betrübniß geräth. In dieſer Betrübniß verſucht er zum Vater aufzuſteigen, und da ihm dieß nicht gelingt, wendet er ſich im Verein mit den übrigen Aeonen bittend an ihn. Aus den verſchiedenen Zuſtänden der Sophia während dieſer Bewegung, aus ihrer Unwiſſenheit nämlich, ihrer Trauer, ihrer Furcht und ihrem Erſtaunen, ſey die Weſenheit (ὀσία) entſprungen.

Der geſtaltloſe, nichtsfaſſende Trieb des letzten Aeons, die Enthymeſis, trennte ſich von demſelben in Folge ſeines Leidens, und der Aeon trat wieder ins Pleroma, d. h. ins Lichtreich der Aeonen, zurück. Aus dem Leiden des letzten Aeons gewann der Nus die Ueberzeugung, daß das Pleroma ſelbſt durch ähnliche Bewegung in Gefahr gerathen könne, und um dieſer Gefahr zuvorzukommen, emittirte er Chriſtum und den heiligen Geiſt, welche die Aeonen dadurch vollendeten, daß Chriſtus ihnen das Weſen der Verbindung der weiblichen und männlichen Aeonen erklärte, ihnen die Ueberzeugung gab, daß ſie ſich ſelbſt genügten, wenn ſie über die Erfaſſung des Ungezeugten richtig dächten, und ſie belehrte, daß der Vater unbegreiflich ſey, und bloß durch den Eingebornen erkannt werde. Die Erzeugung der Aeonen und ihre Dauer habe ihren Grund in demjenigen, was vom Vater begreiflich ſey, alles übrige dauere nur durch das Unbegreifliche des Vaters.

So vollendete Chriſtus die Aeonen; der heilige Geiſt

machte ſie alle gleich, lehrte ſie dem Urweſen danken, und gab ihnen Ruhe. In dem Entzücken über ihre Vollendung vereinigen dann die Aeonen das Herrlichſte, was jeder von ihnen hat, und emittiren dieß Vereinigte. Das iſt der Heiland, der auch Chriſtus und Logos und Alles (πάντα) heißt. Mit ihm zugleich werden ihm gleichartige Engel emittirt.

Die dreißig Aeonen, der Horos, Chriſtus, der heilige Geiſt und Jeſus bilden alſo das vorweltliche Geiſterreich. Die materielle Welt entſteht auf folgende Weiſe.

Die durch das Leiden des letzten Aeons entſtandene Enthymeſis, welche auch den Namen Achamoth führt, iſt geſtaltlos und ohne Begriff auſſer dem Pleroma in Schatten und Leere. Ihr giebt Chriſtus eine Geſtalt, indem er ſich durch das Kreuz (den Horos) bis zu ihr ausdehnt, und ſie dann verläßt, nachdem er und ſein Geiſt ihr die Ahnung der Unſterblichkeit zurückgelaſſen haben. Die Geſtaltung bezog ſich aber nur auf ihre Weſenheit und nicht auf ihre Erkenntniß. Sie heißt nun auch Sophia, wie der letzte Aeon, oder heiliger Geiſt, fühlt ihr Leiden, und ſtrebt nach dem Lichte. Dieſem Streben widerſetzt ſich der Horos, indem er das Wort Jao ausſpricht, ſie geräth in Trauer, Furcht, Verlegenheit und Sehnſucht. Aus dieſem Leiden iſt unſre Welt entſtanden, indem aus der Sehnſucht die Weltſeele, der Demiurg und die Seele, alles Körperliche aber aus den andern Leiden hervorgieng. Chriſtus ſandte der Enthymeſis auf ihre Bitte den Paraklet (Heiland) der vom Vater und von den Aeonen den Befehl empfieng, alles zu ſchaffen. Als dieſer Paraklet mit ſeinen Engeln zur Enthymeſis kam, verhüllte ſich dieſe erſt, dann aber gab ihr der Paraklet auch die Geſtaltung der Erkenntniß, und verdichtete ihre Leiden, die er von ihr trennte, zur Materie. Die Achamoth ſelbſt gebar mit den Engeln Früchte nach deren Bilde, woraus das in der Welt vorhandne Geiſtige entſtand. Sie bildete nun aus dem Pſychiſchen den De-

miurgen, der über das Seeliſche (das Rechte) und über das Materielle (das Linke) herrſcht. Dieſer Demiurg ſchuf intelligible Himmel, welche Engel ſind, und führt deshalb den Namen Hebdomas, wie die Achamoth-Ogdoas heißt. Ueber dem dritten dieſer Himmel iſt das Paradies. Dieſe ganze Schöpfung führte der Demiurg aus, ohne daß er wußte, was er that. Aus dem böſen Geiſtigen entſtand der Teufel (Kosmokrator), der als Geiſt an Erkenntniß über dem pſychiſchen Demiurgen ſteht, und die böſen Dämonen. Die Achamoth wohnt im überhimmliſchen Orte der Mitte, der Demiurg im himmliſchen Orte, der Teufel in unſrer Welt. Nachdem der Demiurg die Welt geſchaffen hatte, machte er aus dem flüſſigen Theile der Materie den irdiſchen Menſchen, und bließ demſelben den pſychiſchen Menſchen ein; der fleiſchliche Menſch (das heißt der fleiſchliche Theil des Menſchen) wurde zuletzt geſchaffen. Im Menſchen iſt aber auch ein geiſtiger Keim, welchen die Engel des Heilandes in ihn gelegt haben. Dieſer Keim, Saame genannt, iſt ein Bild des Aeons Kirche im Pleroma, und iſt dem Demiurgen unbekannt. Von dieſen drei Theilen des Menſchen wird das Materielle (das Irdiſche) vernichtet, das Pſychiſche kann ſich entweder zum Materiellen oder zum Geiſtigen neigen, das Geiſtige ſoll hier auf Erden in Verbindung mit dem Pſychiſchen ſeine Form erhalten. Der Heiland hat Geiſtiges und Pſychiſches und Körperliches angenommen, aber kein Materielles, und iſt um des Pſychiſchen willen erſchienen. Wenn alles Geiſtige durch Erkenntniß ſeine Form erhalten hat und vollendet iſt, und wenn die geiſtigen Menſchen in die Myſterien der Achamoth eingeweiht ſind, ſo kommt das Ende. Für dieſe geiſtigen Menſchen hielten ſich die Valentinianer und waren überzeugt, daß die Glieder der Kirche nur im Pſychiſchen unterrichtet würden, und zur Seligkeit guter Werke bedürften. Die Gnoſtiker hätten gute Werke nicht nöthig, weil ſie von Natur Geiſtige ſeyen, und das Geiſtige nicht vernichtet werden könne.

Nachdem aller Saame der Auswahl vollendet iſt, begiebt ſich die Achamoth von dem Orte der Mitte hinweg ins Pleroma, und wird dort dem Heilande vermählt; ihr Brautgemach iſt das ganze Pleroma. Alle Geiſtigen löſen ſich von ihren Seelen, und gehen als intelligible Geiſter gleichfalls ins Pleroma, und werden Bräute der Engel des Heilandes. An den Ort der Mitte kommt der Demiurg, mit ihm die Seelen der Gerechten; denn nichts Pſychiſches kömmt ins Pleroma.

Nach dieſer Vollendung bricht das in der Welt verborgene Feuer aus, und verzehrt die Materie und ſich ſelber.

Bei einigen Valentinianern wird auch noch eines pſychiſchen Chriſtus Erwähnung gethan, der vom Demiurg geſchaffen, und von der Maria geboren worden ſey. Auf dieſen habe ſich der Heiland bei der Taufe ohne Wiſſen des Demiurgen niedergelaſſen. Der Demiurg habe ſich dann mit ſeiner ganzen Macht zu ihm begeben.

Valentinus hatte Schüler, die ſein Syſtem theilweiſe modificirten. So hat Ptolemäus dem Urgrunde den Gedanken, und den Willen beigegeben, um dadurch die Möglichkeit einer Entwicklung aus demſelben zu erklären. Aus dem Gedanken gieng der Eingeborne, aus dem Willen die Wahrheit hervor.

Im Pentateuch unterſchied dieſer Ptolemäus drei Geſetzgebungen, die von Gott, von Moſes und von den Aelteſten herrührten. Die göttliche beſtehe aus dem eigentlichen Geſetze (den zehen Geboten), zu deſſen Erfüllung Jeſus gekommen ſey, die des Moſes (das Geſetz der Wiedervergeltung), habe Jeſus aufgehoben, und die der Aelteſten enthalte das Vorbildliche und Symboliſche, das Jeſus auf das Unſichtbare und Geiſtliche bezogen habe. Dieſer dritte Theil befaſſe die Geſetze über Opfer, die nun als Lob und Dankſagung und Wohlthätigkeit erſcheinen, über die Beſchneidung, die nun eine geiſtige ſey, über den Sabbath, der nun in der Ruhe vom Böſen gefeiert werde, über das Faſten, das ein innerliches ſeyn müſſe,

über das Paſſah, welches Chriſtus, und über Geſäuertes ꝛc., welches die Sünde ſey. Der Demiurg habe dieſe Welt und alles, was in ihr iſt, geſchaffen, er habe das Geſetz gegeben, und ſtehe ſeiner Natur nach in der Mitte zwiſchen dem von Natur guten, und dem von Natur böſen Gotte, als der gerechte Gott. Er iſt gezeugt und höher als der Widerſacher, und ſeine Weſenheit iſt von der des guten, und von der des böſen Gottes verſchieden. Des guten Gottes Weſenheit iſt Unvergänglichkeit und Licht, die des böſen Verderben und Finſterniß. Der böſe iſt materiell, der gute einfach, und hat eine doppelte Kraft hervorgebracht. Das Bild der höheren dieſer Kräfte iſt der Demiurg.

Ein andrer Schüler des Valentinus iſt **Marcus**, der durch verſchiedene Gaukeleien ſich einen großen Anhang ſammelte. Sein Syſtem iſt das valentiniſche in einem andern Ausdrucke. Das Ausgehen der Aeonen ſtellt er als ein Ausſprechen von Buchſtaben vor. Jeder Aeon läßt für ſich ſeinen Buchſtaben hören, und die Vollendung tritt dann ein, wenn alle einen und denſelben Buchſtaben hören laſſen. Das Syſtem ſeines Meiſters hat bei Marcus theils eine abergläubiſche, theils eine kabbaliſtiſche Geſtalt angenommen, und bei ſeinen Schülern erſcheint ſchon der verderbliche Wahn, daß ihre Gnoſis, welche die Erkenntniß der Apoſtel übertreffe, ſie aller ſittlichen Verbindlichkeit enthebe. Ihre Erlöſung bewirkten ſie durch ein Gebet zur höhern Sophia, welche ſie der Gewalt des Richters entziehen ſollte. Marcus rühmte ſich, daß ihm die erſte Vierzahl der Aeonen ſelbſt erſchienen ſey, ihm die Wahrheit in der Geſtalt eines Menſchen, deſſen Glieder Buchſtaben bedeuteten, gezeigt und ihm den geheimen Namen Jeſus ausgeſprochen habe. Die Elemente betrachtet er als Bilder der erſten Vierzahl, die vier Wirkungen derſelben hinzugezählt, bilden die Achtzahl; die ſieben Himmel, der ſie umfaſſende Kreis, Sonne und Mond ſind die Vorbilder der Zehenzahl, die Zwölfzahl findet ihr Bild im Thierkreiſe, und der Saturn iſt der Horos.

Seine Schüler unterſcheiden Taufe und Erlöſung. Die Erlöſung komme von dem in Jeſu erſcheinenden Chriſtus, ſie gebäre den vollendeten Gnoſtiker zur höchſten Kraft wieder, und ihr Ziel ſey die Vollendung. Die Taufe des erſcheinenden Jeſus dagegen wirke nur Vergebung der Sünden, und ſey pſychiſch, da die Erlöſung geiſtig ſey. Einige von ſeinen Schülern nahmen von den Verbindungen männlicher und weiblicher Aeonen Veranlaſſung, die Einweihung der Aufzunehmenden nach Weiſe der Myſterien als Vermählung in einem Brautgemache zu feiern; andre tauften auf den Namen des Vaters, der Mutter, Chriſti, und auf die Einigung, Verſöhnung und Gemeinſchaft der Kräfte. Einige goſſen, anſtatt der Taufe, eine Miſchung von Oel und Waſſer auf das Haupt des Aufzunehmenden, ſalbten ihn dann mit Balſam, und hielten das für Erlöſung, indeß andre die Erlöſung nur in der vollendeten Erkenntniß fanden. Das Begießen mit Oel und Waſſer und das Salben mit Balſam wandten einige auch bei Sterbenden an.

Ein dritter Schüler des Valentinus Secundus theilte die erſte Achtzahl in eine linke und eine rechte Vierzahl, die er Finſterniß und Licht nannte.

Bedeutender iſt Herakleon, der einen Commentar über das Evangelium Johannis geſchrieben hatte, von welchem Origenes viele Bruchſtücke aufbehalten hat. Er hat die valentiniſche Unterſcheidung von Materie, Seele und Geiſt. Die Materie iſt der Teufel, und hat nur Triebe, keinen Willen, und durchaus nur Irrthum und Verderben. Die Seele kann ſich zum Geiſtigen wenden, und dadurch unvergänglich oder zur Materie und mit dieſer vernichtet werden. Der Demiurg hat ſie dem Menſchen eingehaucht; ſie hat aber einen geiſtigen Keim in ſich. Die geiſtigen Menſchen ſind die Lehrer der pſychiſchen; ſie bedürfen keiner Wunder, um zu glauben, und faſſen ſofort das Weſen der Offenbarung. Aber auch ſie können, als dem Urquell entfremdet, nicht ohne einen Erlöſer zur Vollendung gelangen. Dieſer Erlöſer erlöſet durch ſein Leiden, indem er durch daſſelbe

das Böſe vernichtet. Das Ende des Weltlaufes iſt die Vereinigung aller geiſtigen Naturen in eine einige geiſtige Gemeinde. Die Religionsverfaſſung der Juden war ein Bild des Pleroma, obgleich das Judenthum an ſich unvollkommen, ſchwach und zeitlich iſt. Das Göttliche hat ſich erſt als Laut durch die Propheten, dann als Stimme durch den Täufer, endlich als Wort durch den Logos geoffenbart.

Auch Heracleons Schüler goßen eine Miſchung von Oel und Waſſer oder von Balſam und Waſſer auf die Sterbenden, und ſprachen dabei ein Gebet, welches die Sterbenden den Mächten und Gewalten in der Höhe entzog, und den innern Menſchen unſichtbar aufſteigen ließ, indeß der Körper in der ſinnlichen Welt und die Seele beim Demiurgen blieb.

In einer mehr mythiſchen Geſtalt treten die valentiniſchen Sätze in Verbindung mit den Ideen der ſyriſchen Gnoſis, in dem Syſteme der Ophiten auf. Das Geiſterreich iſt in dieſem Syſteme ſehr einfach gehalten. Aus dem Urlicht geht die Ennoia, aus dieſer der heilige Geiſt hervor. Das Urlicht und die Ennoia vermählen ſich. Daraus entſteht die Sophia. Dieſe bewirkt die Weltſchöpfung, indem ſie in das Chaos ſtürzt, während Chriſtus mit dem heiligen Geiſte zum Urlichte aufſteigt, wodurch dort die himmliſche Kirche entſteht. Um die Sophia ſammelt ſich alles Materielle des Chaos; ſie verliert dadurch das Bewußtſeyn ihres Weſens, hält ſich für unabhängig, und zeugt den Demiurgen. Da ſie ſich von dem materiellen Leibe, der ſich um ſie gebildet hat, niedergezogen fühlt, ſehnt ſie ſich nach dem obern Lichte; ein Schein deſſelben ſtärkt ſie; ſie gelangt bis zur Mitte, und ihr Körper bildet dort eine Gränze zwiſchen Licht und Materie. Aus dem Demiurgen gehen in fortgehender Zeugung ſechs Engel hervor, die mit ihm die Hebdomas bilden, und über welchen die Sophia als Ogdoas ſteht. Der Demiurg ſchafft den Menſchen und giebt ihm, von den Engeln gebeten, den Lebensgeiſt, den er ſelbſt von der Sophia erhalten hatte, und zeugt dann

durch einen Blick in die Materie den Satan, mit dem zugleich die blinde thieriſche Seele entſteht. Der Demiurg befiehlt dem Menſchen, nicht vom Baume zu eſſen, die Sophia reizt ihn durch den Satan zur Uebertretung dieſes Gebotes, und der Demiurg ſtürzt den Uebertreter aus dem ätheriſchen Körper und Ort, auf die finſtere Erde in den Körper, zugleich mit dem Satan, der nun auf der Erde ſechs Söhne, die ewigen Feinde der Menſchen, zeugt. Die Lichtkeime des Menſchen hatte die Sophia zurückgezogen, giebt ſie ihm aber wieder, und er weint über ſein Unglück, erhält aber zugleich die Hoffnung der Erlöſung aus demſelben. Die Engel des Demiurgen ſuchen dem Menſchen das Licht zu rauben, die Söhne des Satans ihn zur Materie herabzuziehen. Aber ein Theil der Menſchen wird immer durch die Sophia, als ihr geiſtiges Geſchlecht gerettet. Der Demiurg war es, der mit Abraham den Bund ſchloß, und die Iſraeliten durch Moſes aus Aegypten führte. Von ſeinen Engeln hat jeder einen eignen Propheten unter den Juden, die aber auch Eingebungen der Sophia erhalten und verkündigen. Zur Rettung der Menſchen bittet die Sophia um die Hülfe der Ennoia, und dieſe bittet den höchſten Gott, den himmliſchen Chriſtus auf die Erde zu ſenden, auf welcher der Demiurg, ohne es zu wiſſen, die Juden durch den Täufer ſchon hatte vorbereiten laſſen, und ſogar die Geburt Jeſu aus einer Jungfrau ſelbſt veranlaßt hatte. Dieſer Chriſtus vereinigte ſich nun mit der Sophia, und indem er durch die ſieben Himmel des Demiurgen herabſtieg, erſchien er in jedem in der dieſem Himmel entſprechenden Geſtalt, und zog alle Lichtkeime der Engel an ſich. Er vereinigte ſich mit Jeſu bei der Taufe, und theilte dieſem die Wunderkraft und die Einſicht mit, welche zur Verkündigung des Vaters nöthig war. Der ſo getäuſchte Demiurg veranlaßte ſeine Kreuzigung, Chriſtus und Sophia giengen ins Lichtreich zurück, und ließen Jeſum in einem ätheriſchen Körper auferſtehen. Er blieb hierauf noch achtzehn Monate auf der Erde, und theilte einigen ſeiner Jünger

die Erkenntniß der höheren Weisheit mit. Dann wurde er ohne Wiſſen des Demiurgen zu deſſen Rechten erhoben, und entzog ihm alle Lichtkeime. Das Ende der Welt erfolgt, wenn der Demiurg alle Lichtkeime verloren hat. Dann führt Jeſus alles Lichtverwandte ins Lichtreich.

Ein Theil der Ophiten lebte ehelos, um nicht durch die Kinderzeugung die Lichtkeime dem Demiurgen wieder zuzuführen; andre übertraten vorſätzlich alle Geſetze des Demiurgen; einige verehrten die Schlange als Symbol des Satans, und von ihnen erhielt die ganze Secte den Namen Ophiten; andern galt die Schlange als Symbol der Sophia. Einige Ophiten (wenigſtens zu Origenes Zeit) waren entſchiedene Feinde des Chriſtenthums, und die Aufzunehmenden mußten Chriſtum verwünſchen.

Das Verſtändniß der ophitiſchen Lehre wird einigermaſſen dadurch ſchwierig, daß die in derſelben auftretenden Weſen verſchiedne Namen führen. Das Urlicht heißt auch Allvater und erſter Menſch; die Ennoia auch Sohn des Menſchen und der zweite Menſch; der heilige Geiſt auch die erſte Frau und die Mutter der Lebenden; das Chaos auch Abgrund, Hyle, Finſterniß; die Sophia auch Achamoth und Pruniko; der Demiurg auch Jaldabaoth, der Satan auch ὀφιόμορφος, Schlange und νοῦς. Die Engel des Demiurgen ſind, Sonne, Mond, Mars, Venus, Jupiter, Merkur und Saturn. Das geiſtige Geſchlecht der Sophia ſind die Heiligen des A. T., wie Seth und Noah. Die Seelen der Geiſtigen, ſo lehrten die Ophiten, müſſen nach dem Tode durch die ſieben Weltgeiſter und durch die ſieben Sternengeiſter hindurch ins Lichtreich gehen. Um dieſe Geiſter zu gewinnen, muß die Seele zu ihnen beten. Die Ophiten hatten zu dieſem Zwecke eigne Gebetsformeln, die ſich erhalten haben. Sie befanden ſich zugleich mit ſymboliſchen Figuren, welche das Lichtreich, das Sternenreich und das Reich der Finſterniß vorſtellten, auf einer magiſchen Tafel, welche das Diagramma der Ophiten heißt.

Den Gedanken von dem geiſtigen Geſchlechte hat die Secte der Sethianer weiter ausgebildet, indem ſie den Seth als den Anfang und das Haupt der Geiſtigen betrachteten, denen die Irdiſchen die von Abel ſtammten und die Seeliſchen, die von Kain ausgiengen, entgegenwirkten. Sie lehrten, daß Seth in der Perſon Jeſu, von der Sophia geſandt, erſchienen ſey.

Dagegen behaupteten die Kainiten, zu dieſem geiſtigen Geſchlechte hätten Kain, Ham, die Sodomiten u. a. gehört, und ſeyen deßwegen von dem Judengotte verfolgt worden. Ausdrücklich zählten ſie den Judas Iſchārioth zu dieſem Geſchlechte, der unter den Apoſteln allein die Gnoſis gehabt und Jeſum nur deßhalb verrathen hätte, weil er wußte, daß ſein Tod das Reich des Demiurgen zerſtören würde.

Die gnoſtiſche Lehre des Alexandriners Carpocrates hat nichts Eigenthümliches. Auch er nimmt einen ewigen Urgrund an, und läßt die Welt durch abgefallene Engel ſchaffen. In Bezug auf Jeſum vereinigt er die Behauptung der Ebioniten, daß Jeſus der Sohn Joſephs und nur durch Tugend und Gerechtigkeit ausgezeichnet geweſen ſey, mit dem platoniſchen Gedanken, daß die Erhabenheit Jeſu darin ihren Grund gehabt habe, daß ſeine Seele ſich deſſen erinnert habe, was ſie im Umſchwunge des unbekannten Vaters geſehen hatte. Eben damit ſie ſich erinnere und den weltſchaffenden Engeln entgehe, habe der Vater Kräfte in Jeſu Seele gelegt. Jeſus ſey dieſen Engeln dadurch entgangen, daß er die Gebräuche der Juden verachtet, und alle (auch die laſterhafteſten) Handlungen geübt habe. Denn das ſey der Weg, auf dem die Menſchen zum Vater aufſteigen müßten. Alle Seelen ſeyen von Natur der Seele Jeſu gleich, und könnten ſich noch über dieſelbe erheben, wenn ſie die weltlichen Geſetze in noch höherem Grade als Jeſus und die Apoſtel verachteten. Nichts ſey an ſich, ſondern nur durch Beziehung böſe. Die Auferſtehung des Körpers läugneten ſie. Sie hatten Bilder von Jeſu, und Bil-

der heidniſcher Philoſophen, welche ſie beide gleich durch Opfer verehrten. Unter dem römiſchen Biſchof Anicetus verbreiteten ſich ihre Grundſätze auch nach Rom. Der Sohn des Carpocrates Epiphanes, der zu Same in Cephallenia göttlich verehrt wurde, trug die Alleinslehre, daß alles von Gott (der Monas) aus und in ſie zurückgeht, mit größter Beſtimmtheit vor. Aus ſeiner Schrift über die Gerechtigkeit kennen wir nur den Satz, daß die Gerechtigkeit eine gewiſſe Gemeinſchaft mit Gleichheit ſey, welchen er dadurch erläuterte, daß er ſagte, Himmel, Sonne und Nacht würden allen gleich zu Theil, und allen Thieren die Zeugung. Das Mein und Dein habe das Geſetz hinzugefügt, und es hebe dieß die Gemeinſchaft, die nach dem göttlichen Geſetze herrſchen ſolle, auf. Es folgte aus dieſem Satze ſeine Lehre von der Gemeinſchaft der Weiber.

Einen ganz eigenthümlichen Standpunct nimmt der Gnoſtiker Marcion ein, der die Lehren des Gnoſtikers Cerdo zur Begründung ſeiner Sätze benützte. Er war überzeugt, daß das alte Teſtament nur von einem unvollkommnen Gotte herrühren könne, und daß der Götzendienſt ein Werk der böſen Geiſter ſeyn müſſe, und nahm deshalb einen guten Gott, einen Demiurgen und die Materie an, welche von dem Demiurgen fortwährend bekämpft werde. Der Demiurg heiße nur in engerer Bedeutung Gott; er ſey beſchränkt, eben ſo die Welt und ſein Bild ſey der Menſch, der aus der Materie den Körper und aus dem Weſen des Demiurgen die Seele habe. Der Demiurg iſt der gerechte Gott, und hat das Geſetz gegeben. Dadurch, daß der böſe Geiſt die Menſchen als Schlange zur Sünde bewegte, wurden ſie der Materie und den böſen Geiſtern unterworfen, welche die Völker zu Laſtern verführten. Der Demiurg iſt der Gott der Iſraeliten und gab ihnen einen Cultus und ein Geſetz der Gerechtigkeit, deſſen Anhänger nach dem Tode belohnt werden, und denen der Demiurg einen Meſſias verhieß, der ein allgemeines Reich gründen und Sünder und Heiden richten werde. Der gute geiſtige Gott offenbarte ſich durch

Chriſtum, der nur in Scheingeſtalt erſchien, und nicht der Meſſias der Juden war, der nur irdiſche Güter bringen ſollte, da der Zweck Chriſti war, ein allgemeines Reich der Liebe zu gründen. Der Täufer war ein Diener des Demiurgen. Chriſtus aber trat erſt, den Anſichten der Juden ſich accommodirend, als jüdiſcher Meſſias auf. Er mußte leiden, um ſein Werk zu vollenden, er mußte in die Hölle gehen, um auch dort dem Demiurgen Anhänger zu entziehen, erlöſete aber mehr von dem Demiurgen verdammte Heiden aus der Hölle als Juden, weil dieſe aus Hochmuth auf ihr Verdienſt nicht an Chriſtum glauben wollten. Der Glaube an den Heiland giebt das wahre Leben ohne Verdienſt der Werke; das Abendmahl wirkt Gemeinſchaft mit Chriſto und mit dem Geiſte. Auch der Meſſias des Demiurgen wird erſcheinen, wie die Propheten ihn verkündigt haben. Seine Anhänger werden ein tauſendjähriges, die Chriſten aber ein ewiges himmliſches Reich beſitzen. Marcions Anhänger theilten ſich in Vollkommene, welche der Ehe und aller Sinnenluſt entſagten, und in Katechumenen, denen die Ehe erlaubt war, die aber an dem vollſtändigem Gottesdienſte Theil nahmen.

Die Lehre der Marcioniten veränderte ſich im Laufe der Zeit und nahm manches aus der ſyriſchen Gnoſis auf, z. E. die Theilnahme Gottes an der Bildung des Menſchen durch Mittheilung des allein unvergänglichen Geiſtes, da alles Pſychiſche vergänglich ſey.

Ein Schüler des Marcion, Apelles, hat in dem Syſteme ſeines Lehrers einige Veränderungen angebracht. Den Demiurgen erklärt er für einen von dem höchſten Gotte ſtammenden, aber von demſelben entfernten Geiſt, der die Welt nach den Vorbildern des Pleroma bildete, und dem der Satan den Gedanken dazu gab. Die Seelen habe ein feindlicher Geiſt aus einem höheren Zuſtande auf die Erde heruntergelockt, und in den Körper gebannt, der die Urſache aller Sünde ſey. Der Demiurg ſelbſt aber habe den höchſten Gott gebeten, den Soter

zur Beſſerung der verdorbenen Welt zu ſenden, und dieſer ſey in einem ätheriſchen Körper erſchienen. Nur das Falſche, Widerſprechende, das er ſeiner Anſicht nach im A. T. fand, verwarf Apelles.

Die gnoſtiſchen Lehren hatten ſich in den bisher vorgetragenen manchfaltigen Formen über die ganze Kirche verbreitet. Da ſie auf einem durchaus heidniſchen Grunde ruhten, ſo mußten ſie von der Kirchenlehre beſtimmt getrennt werden, und dieſe Trennung begründeten die Kirchenlehrer Irenäus, Tertullianus und Clemens von Alexandrien durch ihre Widerlegung derſelben. Unter ihnen iſt Irenäus der bedeutendſte, weil ſeine Beſtreitungsweiſe in der Kirche die herrſchende geblieben iſt. Sie ruht theils auf Folgerungen, durch welche die gnoſtiſchen Sätze als unhaltbar dargeſtellt werden, zum größten Theile aber iſt ſie rein exegetiſch, wie denn Irenäus zu den vorzüglichſten Exegeten der alten Kirche gehört. Er beſtreitet zuerſt die gnoſtiſchen Sätze, daß das Pleroma das Höchſte und Gott ſey und daß die Engel die Welt geſchaffen hätten; jenen Satz durch die Bemerkung, daß das Pleroma begränzt ſey, und daß alſo der unbegränzte Gott über demſelben ſtehen müſſe, und daß, da etwas auſſer dem Pleroma ſey, ein Höheres dieſes Aeuſſere und das Pleroma umfaſſen müſſe; den Satz von der Weltſchöpfung durch die Engel aber durch die Folgerung, daß dieſe Schöpfung der Engel ohne den Willen Gottes Nachläſſigkeit oder Unmacht in Gott vorausſetze. Wenn ſie auſſer Gott geſetzt werde, ſo laſſe man Gott von dieſem Auſſen umfaßt ſeyn, wenn innerhalb Gottes, ſo ſey Gott unmächtig, wenn ſie ohne ſeinen Willen geſchehen ſey; ſey ſie aber mit ſeinem Willen geſchehen, ſo ſey eben Gott Weltſchöpfer wie Schöpfer der Engel. Dieſelben Folgerungen wendet er auf das Leere, das nach der gnoſtiſchen Lehre auſſerhalb dem Pleroma ſeyn ſollte, an.

Da die Gnoſtiker aber die Begriffe von innen und auſſen nicht körperlich, ſondern bloß in Beziehung auf Wiſſen und Nichtwiſſen genommen haben wollten, und forderten, daß

man ihre Lehre in dem Sinne nehme, daß alles Geſchaffene von der unausſprechlichen Größe umfaßt werde, wie ein Punct im Kreiſe oder wie ein Flecken in einem Gewande, ſo hielt ihnen Irenäus den Widerſinn vor, der darin liege, daß der Allmächtige etwas im Bereiche ſeiner Macht ſchaffen laſſe, und es nicht von Anfang an ausſtoße oder beſſere.

Alles Geſchaffene, fährt er fort, könne nicht Bild der dreißig Aeonen ſeyn, weil es ſehr verſchieden, die Aeonen aber ganz gleicher Natur, geiſtig und geſtaltlos ſeyen; auch nicht Bild der Enthymeſis, weil dieſe dadurch zu niedrig geſtellt würde; auch ſey unbewieſen, daß das Viele im Pleroma Bild des Verſchiednen in der Welt ſey, und das Geſchaffene könne auch nicht als ein Bild der Aeonen in Bezug auf Zahl und Ordnung der Emiſſion gelten, weil die Zahl des Geſchaffnen größer als die der Aeonen ſey. Wenn der Demiurg ein Vorbild zum Behuf des Schaffens bedurfte, ſo bedürfte nach dem gnoſtiſchen Begriffe des Schaffens auch der Urgrund eines, wodurch man ins Unendliche geführt würde. Das Geſchaffne könne auch nicht der Schatten der Aeonen ſeyn, weil dieſe als unkörperlich keinen Schatten würfen, oder wenn ſie es thäten, dieſer Schatten ewig ſeyn müßte. Sollte der Schatten aber von der großen Entfernung kommen, ſo wäre das Licht ſo ſchwach, daß es in der Entfernung Finſterniß würde, und das Pleroma, das doch alles faſſen ſollte, faßte dieſen Schatten nicht. Die Kenntniß des einen Gottes ſey von den erſten Aeltern her dem Menſchengeſchlechte bekannt, und ſelbſt die Heiden nähmen bei ihren vielen Göttern einen höchſten Gott an. Nur aus dunklen Parabeln der heiligen Schrift könnten die Gnoſtiker ihre Idee vom Urgrunde nachweiſen; aber Dunkles müſſe aus dem Deutlichen erklärt werden. Wenn es unmöglich ſey zu ſagen, woher Gott die Subſtanz der Materie genommen habe, ſo könnten auch die Gnoſtiker nicht angeben, woher die Achamoth den Stoff dieſer Welt erhalten habe. Sie bewieſen die Dreißigzahl der Aeonen aus den dreißig Jahren Jeſu, ohne zu bedenken, daß man zu den dreißig Aeonen

5*

den Urgrund nicht rechnen dürfe. Sie ſetzten Wort und Schweigen zuſammen (Logos und Sige), die einander doch aufheben; ja, genau genommen nähmen ſie 34 Aeonen an, wodurch denn alle ihre auf Zahlen in der Schrift gegründeten Beweiſe unbrauchbar würden. Die Ennoia könne durchaus nicht vor dem Nus gedacht werden; denn ſie ſey nur die Bewegung des Nus in Beziehung auf etwas. Der Nus ſey die Quelle aller Acte des Denkvermögens, die in folgender Reihe ſtünden: Nus, ennoia, enthymesis, sensatio, consilium, cogitationis examinatio, verbum internum, verbum externum. Dieß alles ſey der Nus, nur in andern Formen. Gott Emiſſionen zuſchreiben, heiße ihn den Menſchen gleichſtellen, und da das Emittirende älter als das Emittirte ſey, Gottes Verſtand (sensus) aber gleichalt mit Gott, ſo ſey es ein Widerſpruch zu ſagen, Gott emittire ſich in den sensus. Die Behauptung der Gnoſtiker, daß etwas emittirt werde, und in Gott bleibe, weil hier von keiner örtlichen Emiſſion die Rede ſey, widerlegt Irenäus durch den Begriff der Emiſſion überhaupt und durch die Bemerkung, daß nach dieſer Erklärung der Gnoſtiker auch von einer Unwiſſenheit des letzten Aeons nicht die Rede ſeyn könne. In der Aeonenreihe der Baſilidaner, ſagt er weiter, ſey das Leben der ſechſte Aeon, und die vorhergehenden alſo todt. Die gnoſtiſchen Emanationen ſeyen aus den heidniſchen Kosmogonieen genommen, und ihre ſpitzfündigen Unterſcheidungen aus Ariſtoteles. Man könne ſich keinen Grund der Emiſſion der Aeonen an ſich denken, nicht in Bezug auf die Schöpfung, da dieſe ja der Aeonen wegen gemacht, und von ihr die Zahlen erſt auf jene übergetragen ſeyen. Immer komme man auf den Satz zurück, daß ein Höherer dem Urgrunde ſeine Form müſſe gegeben haben, und man bedürfe die lange Reihe von Aeonen nicht, da man doch am Ende einen höchſten Schöpfer annehmen müſſe, den man ja gleich alles könne ſchaffen laſſen. Man möge ſich die Emanationen als Zeugung nach menſchlicher Art, oder als Ausgehen des Lichtes vom Lichte,

oder der Aeſte aus dem Baume denken, immer gerathe man auf Widerſprüche. Alle Zahlendeutungen der Gnoſtiker würden durch den einzigen Satz unbrauchbar, daß es überall auf den Grundinhalt der Wahrheit ankomme, dem alle Zahlen und alles Geſchaffene ſich fügen müſſe. Die Lehre von der Mitte und von dem Pleroma ſey auf Unterſchied von Seele und Geiſt gegründet, der nicht ſtatt finde. Es ſey allein die Seele, und ſo könne der Geiſt nicht ins Pleroma gehen.

Dieß ſind die Hauptſätze der logiſchen Widerlegung der Gnoſtiker durch Irenäus, bei welcher er zwar die Valentinianer vorzugsweiſe im Auge hatte, aber ausdrücklich erklärt, daß ſie gegen alle gnoſtiſchen Syſteme gelte.

Auf dieſe logiſche Widerlegung läßt er die exegetiſche folgen, und beweiſet da zuerſt die Glaubwürdigkeit der neuteſtamentlichen Schriften aus der wahren Tradition der apoſtoliſchen Kirchen, welche er der falſchen der Gnoſtiker entgegenſetzt. Er widerlegt dann die Meinung der Gnoſtiker, daß Jeſus und die Apoſtel ſich accommodirt und von dem Demiurgen zum Volke ſo geredet hätten, als ob er der höchſte Gott ſey und daß ſie dieſen höchſten Gott nur den Auserwählten in Räthſeln und Parabeln verkündigt hätten. Dann führt er aus dem alten und dem neuen Teſtamente die Stellen an, welche beweiſen, daß A. und N. T. vom Vater und vom Sohne reden, daß der Vater der höchſte Gott iſt und Jeſus ſein Sohn, und daß die in der Schrift vorkommenden Götter immer als Nichtgötter bezeichnet ſeyen. Er führt zu dieſem Zwecke erſt Stellen aus den Evangelien, dann aus der Apoſtelgeſchichte an, bei welcher er nachweiſet, daß die Apoſtel ſich nicht accommodirt und daß die Gnoſtiker aus dem irrigen Glauben, daß das A. T. dem N. T. unähnlich ſey, jenes allegoriſch ausgelegt hätten. Hierauf läßt er die Stellen folgen, welche die Sätze widerlegen, daß in Jeſu der höhere Chriſtus geweſen, daß er nur zum Schein gelitten habe, und auf beſondre Veranſtaltung (ex dispositione) gekommen ſey, und

giebt endlich die Stellen aus den neu teſtamentlichen Briefen, welche die gnoſtiſchen Irrthümer widerlegen.

Tertullianus hat ſeine Widerlegung der Gnoſtiker hauptſächlich gegen Marcion gerichtet. Er bekämpft erſt die Weltverachtung deſſelben dadurch, daß er auf die Achtung vor der Schönheit der Welt, die ſich ſogar bei den Heiden finde, aufmerkſam macht, und weiſet dann die Falſchheit des Dualismus aus der nothwendigen Einheit des vollkommenen Gottes nach, da, wenn man zwei Götter ſetzte, man eben ſo gut viele annehmen könne. Marcions zwei Götter ſeyen überdieß verſchieden und dadurch der reine Begriff von Gott in dem einen derſelben aufgehoben, der nothwendig dem andern untergeordnet ſeyn müſſe. Der höchſte Gott des Marcion ſey unbekannt und gut, der andere aus der ſichtbaren Welt bekannt und gerecht. Gott ſey aber nicht unbekannt, ſondern habe ſich eben in der Welt offenbart, und zwar der höchſte Gott habe dieß gethan, welcher da er ſich als Erlöſer offenbarte, ſich zuvor als Seyender offenbart haben müßte, weil er dieß gekonnt und gewollt habe. Daß ſich Marcions höchſter Gott ſo ſpät geoffenbart, und die Menſchen ſo lange in der grauſamen Gewalt des Weltſchöpfers gelaſſen habe, widerſpreche ſeiner Güte; der Weltſchöpfer habe aber eben durch die Schöpfung ſeine Güte, und dann erſt wegen der Sünde der Menſchen ſeine Gerechtigkeit gezeigt. Güte und Gerechtigkeit ſeyen in ihm immer verbunden. Mit der Widerlegung des Satzes von der Trennung des höchſten Gottes und des Weltſchöpfers, war zugleich die Chriſtologie des Marcion widerlegt, und Tertullian hat hier beſonders die Gründe gegen den Doketismus, bei deſſen Annahme kein wahres Leiden Chriſti und keine Auferſtehung beſtehen könne, ausgeführt.

Clemens von Alexandrien hat die ſittlichen Grundſätze der Gnoſtiker beſonders im Auge, einmal ihre Annahme, daß die ſittliche Stufe des Menſchen eine Folge der Erwählung, daß das Gute und Böſe alſo natürlich gegeben ſey, (weil die Valentinianer z. E. behaupteten, daß nur ſie

als ἐκλογή die vollkommene Kenntniß und damit die ſittliche Vollkommenheit hätten), und dann ihre Verachtung der ſichtbaren Welt, im Gegenſatze gegen das Geiſtige, welche einer richtigen Anſicht von der Schöpfung und dem Schöpfer widerſpreche.

Mit dieſen chriſtlichen Schriftſtellern ſtimmt zum Theile der vorzüglichſte neuplatoniſche Philoſophe, Plotinus, überein. Dieſer widerlegte in einer eignen Abhandlung, (welche indeß auch mehrere ächt chriſtliche Sätze beſtreitet), was die Gnoſtiker über den Urgrund und die Aeonen lehrten, von dem Satze aus, daß erſt das Eine oder das Gute ſey, daß aus dieſem die Intelligenz (νοῦς) und aus dieſer die ſchaffende Weltſeele komme. Es ſey irrig, die Geiſterreihen zu vervielfältigen, vielmehr müſſe man die geiſtige Welt (τὸ ἐκεῖ) auf den einfachſten Ausdruck bringen. Er beſtritt die Lehre der Gnoſtiker von der Materie, und widerlegte, was ſie über die ſich herabneigende Sophia, über das Schattenbild der Achamoth in der Materie, über die Entſtehung des Demiurgen aus dieſem Schattenbilde, über die Schöpfung der höhern Welt durch die höhern Geiſter, und über die Entſtehung der ſichtbaren Welt aus dem Frevel und Uebermuth des letzten Aeons behaupteten, aus dem Begriffe der Allmacht und der Allgegenwart Gottes. Er bekämpft die Behauptung, daß nach der vollendeten Reinigung aller Seelen die Welt werde zerſtört werden, und bewies gegen die Welt- und Körperverachtung der Gnoſtiker die Vollkommenheit der ſichtbaren Welt auf ihrem gegenwärtigen Standpunkte. Er widerſprach der Anmaſſung, mit welcher die Gnoſtiker behaupteten, daß ſie allein das Geiſtige ergriffen hätten, daß auch die niedrigſten Menſchenſeelen höher als die Seelen der Sonne und der Sterne wären, und daß die Gnoſtiker nach der Vernichtung dieſer Welt ins Pleroma kommen würden, und erklärte ſich gegen die Beſchwörungen und Teufelaustreibungen, die ſie vornahmen, und gegen ihre aus der Weltverachtung hervorgehende Geringſchätzung der Vorſehung und des Sittengeſetzes.

Die Manichäer.

Das manichäiſche Religionsſyſtem v. Dr. F. Chr. Baur. Tübing. 1831. 8.

Der Gnoſticismus hatte in den vielen bisher beſchriebenen Secten faſt zwei Jahrhunderte in der Kirche gewirkt, als ein andres, ihm verwandtes Syſtem ſelbſtſtändig in Babylon auftrat, und einen langedauernden Einfluß auf die Kirche gewann. Der Gründer dieſes Syſtems war ein (um 240) geborner Babylonier, Mani, der ſich für einen von Chriſtus ſelbſt berufenen Geſandten (Paraklet) ausgab, und ſich für berufen erklärte, die chriſtliche Lehre zu vervollkommnen. Dieſe Vervollkommnung glaubte er dadurch zu bewirken, daß er den unter einem Theile der Magier herrſchenden Dualismus auf das Chriſtenthum anwandte, und folgendes lehrte.

Es ſind zwei Grundweſen, Licht und Finſterniß, feine und grobe Materie. Beide ſind als angränzende Reiche vorgeſtellt, und haben jedes einen ewigen König. Der König des Lichtes, (das immer als geiſtiges Licht gedacht iſt) iſt Gott, der der Finſterniß, iſt die Hyle (Materie) oder der Dämon. Beide Reiche ſind ewig und nothwendig, beide in fünf Elemente getheilt, unveränderlich und endlos, jedoch das Reich der Finſterniß nicht ganz ohne Beſchränkung. Gott iſt wohlwollend, gerecht, friedlich und weiſe; der Dämon mißgünſtig, ſtreitſüchtig, unverſtändig, ungerecht, zornig, neidiſch und durch das alles unglücklich. Gott und der Dämon erzeugen ihnen ähnliche Naturen. Die Elemente des finſtern Reiches ſind Finſterniß, trübes Waſſer, Sturmwinde, Feuer und Rauch, die ſich ihren Beherrſcher ſelbſt erzeugt haben, und deren jedes ſein eigenes Element und ſeinen Beherrſcher, ſeine Unterfürſten, und ſeine Thiere hat, welche letztere dem Range nach verſchieden, und im Elemente des Rauches, die höchſten, menſchenähnlichen ſind. Die Elemente des Lichtreiches ſind Luft, Licht, gutes Feuer, gutes Waſſer, und guter Wind. Der Fürſt der Finſterniß

hat eine rieſige Menſchengeſtalt, ſeine Fürſten ſind Rieſen und Rieſinnen. Der Lichtfürſt iſt reinſtes Licht, das ſich auch durch ſein ganzes Reich verbreitet und hat zwölf lichte Glieder, und eine unendliche Menge unveränderlicher und ewiger Aeonen aus ſich gezeugt.

Die Welt entſteht dadurch, daß ſich die beiden Principien durchdringen, nicht durch Schöpfung ſondern durch Miſchung, deren Veranlaſſung in folgendem Mythus dargeſtellt wird. Im finſtern Reiche entſtand Krieg über die Gränzen, und die Beſiegten erblickten bei ihrer Flucht auf die Gränzberge das Lichtreich, fühlten ſogleich die heftigſte Sehnſucht nach demſelben und griffen es an. Der Lichtgott ſtellte ihnen eine Natur, die er aus ſich hervorgebracht hatte, die fünf Lichtelemente und viele Krieger, in die bildende Weltſeele gerüſtet, entgegen. Jene Natur heißt der erſte Menſch, und ihr raubten die Finſtern einen Theil der himmliſchen Elemente, vermiſchten ſie mit den ihrigen, und verſchlangen einen Theil des göttlichen Lichtes. Dem erſten Menſchen kam der lebendige Geiſt, der gleichfalls aus Gott gezeugt iſt, zu Hülfe, befreite ihn, und beſiegte den Fürſten der Finſterniß, in deſſen Gewalt die Lichttheile blieben. Dieſe Lichttheile ſind alle thieriſchen und menſchlichen Lichtſeelen, und die ganze, in der Schöpfung zerſtreute Lichtmaterie, welche Jesus patibilis heißt. Die Fürſten der Finſterniß, und mit ihnen viele finſtere Thiere, wurden von dem lebendigen Geiſte, der mit drei andern Kräften ausgerüſtet iſt, gefangen, und ans Firmament geheftet. Diejenigen Thiere, welche ſchwanger waren, gebaren während der ſchnellen Bewegung nach dem Firmamente, und ihre Früchte, welche auf die Erde fielen, wurden die giftigen und ſchädlichen Thiere. Schon im Anfange des Kampfes hatten die finſtern Fürſten, von ihrem Haupte aufgefordert, die Lichttheilchen, welche ſie verſchlungen hatten, durch den Beiſchlaf ihren Weibern mitgetheilt. Die daraus entſtandenen Söhne verſchlang das Haupt der Finſtern ſelber, und zeugte nun mit ſeinem Weibe den zum Theil ihm, zum

Theil dem erwähnten erſten Menſchen ähnlichen Adam, in welchem nun alle Seelen ſich befanden, und dem der finſtere Fürſt die Eva ſchuf, welcher Adam wider den Willen des Lichtgottes beiwohnte. Dadurch entſtand das Menſchengeſchlecht, und von dieſem Urſprunge ſchreiben ſich die drei Theile des Menſchen her, der materielle Körper, der nach dem Tode in ſeinen Urſprung zurückkehrt, und die thieriſche Seele, beide von dem finſtern Fürſten, und die vernünftige Seele, aus den Lichttheilchen. Im Menſchen iſt aber nur ein Theil dieſer Lichttheilchen, aus den übrigen bildete der gute Gott das Firmament und vor allen die Sonne. Die finſtern Fürſten ſind an die Sterne gebunden, damit ſie nicht mit dem Jesus patibilis entfliehen, und ſenden von da alles Unglück auf die Erde. Die ganze Welt halten und ſtützen zwei Lichtnaturen, der Omophorus und ſeine Gehülfin splenditenens. Der gute Gott ſandte oft heilige Männer, welche lehrten, daß man durch Ertödtung des Leibes zu ihm gelange; die finſtern Fürſten vereitelten aber ſtets die Wirkung dieſer Lehren durch die Sinnlichkeit. Da ſtieg Chriſtus, ſcheinbar als Menſch, nicht vom Weibe geboren, aus der Sonne herab, lehrte durch That und Wort, wie die Seelen befreit werden müßten, that Wunder, und wurde von den Juden, den Dienern des Finſtern, getödet. Er ſtarb ſcheinbar, und gieng zur Sonne zurück. Seine Lehren ſind durch ſeine Jünger verbreitet worden, die aber nicht die vollkommene Weisheit lehren konnten, denn Chriſtus hatte verheißen, den Paraklet zu ſenden.

Mani iſt dieſer Paraklet. Er gab die vollkommne Heilslehre, das heißt, er lehrte, daß man ſich vom Körper befreien müſſe, um zu Gott zu kommen. Der manichäiſche Chriſtus iſt die Lichtſubſtanz des Urmenſchen, ſein Göttliches; er iſt Sohn Gottes und des Urmenſchen und hat ſeinen Sitz in der Sonne, von welcher aus er zur Befreiung der gefangenen Seelen wirkt. Der Sonne und des Mondes bedient ſich Gott als Werkzeuge zur Befreiung der gefangenen Seelen. Die Sonne iſt reines Feuer,

der Mond reines Waſſer, der heilige Geiſt reine Luft: Sonne und Mond tragen die im Sonnen- und Mondelemente gereinigten Seelen als Lichtſchiffe zum Lichtreich. Chriſtus iſt männlich in der Sonne, weiblich im Monde, ſeine Kraft iſt in jener, ſeine Weisheit in dieſem.

Die Erlöſung der Menſchen wird durch die Befreiung vom Körper bewirkt, und dieſe erfolgt durch Aſkeſe. Die Manichäer aßen deshalb nur Faſtenſpeiſen, tranken nur Waſſer oder Gerſtentrank, kleideten ſich einfach, ſchoren Haar und Bart nicht, badeten nicht, und faſteten und wachten viel. Beſondre Feſttage waren Sonntag und Montag. Muſik trieben ſie, weil ſie himmliſchen Urſprungs ſey. Alle Neigung, jeder Beſitz und jede Bequemlichkeit, lehrten ſie, müſſe aufgegeben werden, man dürfe nichts von den Bäumen brechen, den Acker nicht bauen, keine Thiere töden und kein Almoſen in Naturalien (ſondern bloß in Geld) an nichtmanichäiſche Arme geben. Dieſe Verbote hießen ſie das Siegel der Hand. Man müſſe ferner vollkommene Keuſchheit üben; das nannten ſie das Siegel des Buſens; und Schweigen beobachten, das war das Siegel des Mundes. Um von der Materie gereinigt zu werden, müſſe man Jeſum Chriſtum als den Sohn Gottes und Heiland erkennen, dem Lichtgotte allein dienen und Chriſti Gebote befolgen. Dieſe Reinigung erſchweren die Finſtern, der heilige Geiſt unterſtützt ſie. Fehlende erlangen durch Reue Vergebung von Gott. Die vollſtändige Reinigung erfolgt erſt nach der Trennung vom Körper durch das gute Feuer und das gute Waſſer. Sonnenſtrahlen heben nach dem Tode die Seelen in den Mond, wo ſie fünfzehn Tage lang gereinigt werden, und dann zur Sonne gehen, deren gutes Feuer die Reinigung vollendet. Sie gehen dann glänzend zum Lichtreiche. Der Körper ſinkt in die Materie zurück und wird nicht wieder belebt. Auch alle die Theilchen der himmliſchen Elemente, welche durch die ganze Natur mit der böſen Materie vermiſcht ſind, werden, beſonders durch die Sonnenwärme,

von derſelben getrennt, im Monde und in der Sonne gereinigt, und gelangen dann auch zum Lichtlande.

Die beim Tode noch unreinen Seelen reinigen ſich durch eine Seelenwanderung, und die ſchuldigſten werden im böſen Feuer auſſer der Welt, aber nicht auf ewig gepeinigt. Dieſes böſe Feuer iſt die Hölle, jene Maſſe böſen Feuers, welche der lebendige Geiſt bei Ordnung der Welt, weil ſie ohne alle Spur guten Feuers war, aus der Welt entfernte.

Die Seelen der Auserwählten unter den Manichäern ſind rein, die Seelen ihrer Zuhörer halbrein, die der Nichtmanichäer unrein.

Am Ende, wenn keine himmliſche Materie mehr in der Erde zurück iſt und nur noch unverbeſſerliche Menſchen auf ihr wohnen, bricht auf Gottes Befehl das böſe Feuer hervor und verzehrt die Welt. Auf der dunklen Erde, die von den unverbeſſerlichen Seelen wie mit einem Walle umgeben iſt, bleiben dann die finſtern Fürſten ewig.

Der Gottesdienſt der Manichäer beſtand in Geſang, Vorleſung und Predigt. Ihre Lieder waren an Gott, an die Sonne, an den Mond und an die höchſten Aeonen gerichtet. Vorgeleſen wurde aus den Schriften des Mani. Sie hatten weder Tempel noch Altäre noch Agapen und nur wenige Ceremonien überhaupt. Am Sonntag faſteten ſie. Ihr Hauptfeſt feierten ſie zum Andenken an den Martyrertod des Mani. Weihnachten und den Tauftag Jeſu feierten ſie nicht, Oſtern war kein Hauptfeſt. In geheimen Verſammlungen nahmen die Auserwählten Taufe und Abendmahl vor, in welcher Weiſe iſt unbekannt. Der allgemeine Vorſteher aller Manichäergemeinden war Chriſti Stellvertreter, auf ihn folgten zwölf Lehrer, welche die Apoſtel repräſentirten und 72 Biſchöfe, deren jeder ſeine Presbyter und Diaconen hatte. Dieſe ſämmtlichen Vorſteher waren Auserwählte, die ſich als Eingeweihte von den Zuhörern, die den Katechumenen der Kirche entſprechen, unterſchieden. Wer unter die Auserwählten

aufgenommen wurde, wurde mit Oel geſalbt, welche Salbung mit Sündenvergebung verbunden war, die man durch Sündigen wieder verlieren, dann aber auf's Neue erhalten konnte. Die Strenge der aſcetiſchen Vorſchriften traf in ihrer ganzen Ausdehnung nur die Auserwählten.

Die Manichäer leiteten den Urſprung des A. T. vom böſen Principe her, und behaupteten, die Evangelien ſeyen nicht von unmittelbaren Jüngern Jeſu geſchrieben und von Späteren verfälſcht. Alle Weiſſagungen läugneten ſie; die Wunder mußten ſie ſchon deshalb doketiſch erklären, weil ihnen Jeſu ganze Erſcheinung nur Schein war. Doch wollten ſie Chriſten ſeyn. Mani nannte ſich ſtets einen Apoſtel Chriſti und wollte als Paraklet das Chriſtenthum vollenden, und Auguſtinus vernichtete die ganze Grundlage des Manichäismus dadurch, daß er bewies, daß die Verheißung des Paraklets durch die Ausgießung des Geiſtes an die Jünger erfüllt worden ſey und ein weiterer Paraklet nicht mehr erwartet werden dürfe. Die Vollendung des Chriſtenthums glaubte Mani durch ſeinen Dualismus und die aus demſelben fließende Sittenlehre bewirken zu können. Er nahm deshalb alle Stellen des N. T., welche den Dualismus zu begünſtigen ſchienen (Matth. 7, 18. 13, 24. Joh. 1, 5. 8, 44. 14, 30. 2. Cor. 4, 4. und die pauliniſchen Stellen vom Gegenſatze zwiſchen Fleiſch und Geiſt) als ächt an, erklärte aber alle diejenigen Stellen des N. T., welche ſeiner Lehre widerſprachen, für unächt.

Die Ausſcheidung des Aechten vom Unächten, durch welche das Chriſtenthum von allen heidniſchen und jüdiſchen Beſtandtheilen gereinigt werde, ſey das Geſchäft der durch die manichäiſche Lehre und durch den Paraklet erleuchteten Vernunft. Die Kirche ſchied alſo, indem ſie die manichäiſche Lehre ablehnte, nicht nur die Mythologie und die Theoſophie der Manichäer, ſondern auch ihren Rationalismus, der ſich auf eine willkührliche Kritik ſtützte, aus.

Die vollſtändig organiſirte Secte der Manichäer verbreitete ſich in einer großen Anzahl von Gemeinden über das ganze römiſche Reich. Sobald das Chriſtenthum herrſchend geworden war, erließ die Regierung die ſtrengſten Verfügungen gegen ſie.

Valentinian I. ließ 372 ihre Verſammlungshäuſer confiſciren und gegen ihre Lehrer die ſtrengſten Strafen ausſprechen. Gratian unterſagte ihnen 379 die Religionsübung. Theodoſius der Große nahm ihnen das Recht zu teſtiren und zu erben, und befahl die Hinrichtung ihrer Vorſteher. Auch die arianiſchen Vandalen in Afrika verfolgten die Manichäer, die dort beſonders häufig waren; ihre Vorſteher wurden unter dem Könige Hunerich verbrannt, ſie ſelbſt exilirt. Mit beſonderem Eifer ließ ſich der römiſche Biſchof Leo I. die Ausrottung oder Bekehrung der römiſchen Manichäer angelegen ſeyn; die ganze abendländiſche Kirche und viele morgenländiſche Biſchöfe folgten ſeinem Beiſpiele. Leo bewirkte, daß Valentinian III. alle frühern Geſetze gegen die Manichäer beſtätigte, und ihnen alle bürgerlichen Rechte nahm.

Durch dieſes Verhältniß zur Regierung wurden ſie zur geheimen Secte, als welche ſie fortwährend und höchſt einflußreich beſtanden. Da die gnoſtiſchen Secten aus gleichen Gründen in die Verborgenheit zurückgedrängt wurden, ſo veranlaßte dieß eine Vermiſchung manichäiſcher Sätze mit den Lehren der verſchiedenen gnoſtiſchen Secten, welche ſich bei vielen dieſer geheimen Secten; und zuerſt bei den Priscillianiſten zeigt, welche gegen das Ende des vierten Jahrhunderts in Spanien entſtanden, und ſich dort und in Frankreich weit verbreiteten. Ihre Häupter, unter denſelben ihr Stifter Priscilanus, wurden als Ketzer 384 hingerichtet. Die Berichte über ihre Lehre ſind mangelhaft, doch laſſen ſich gnoſtiſche und manichäiſche Elemente in derſelben wohl unterſcheiden. Sie nahmen zwei Grundweſen an, unterſchieden den höchſten Gott und den Weltſchöpfer, und läugneten den per-

ſönlichen Unterſchied der drei Perſonen in der Gottheit. Chriſtus habe nur eine Natur, und die Gottheit ſey in ihm veränderlich; die Körperwelt ſey vom Teufel geſchaffen, und die böſen Geiſter übten fortwährend Einfluß auf dieſelbe. Die Seele des Menſchen ſey von Gott ausgefloſſen, und böſe Geiſter hätten ſie mit dem Körper vereinigt, deſſen Auferſtehung ſie läugneten. Sie nahmen einen Einfluß der Geſtirne auf die Menſchen an, und faſteten am Sonntage und an Weihnachten.

Wie die gnoſtiſche Lehre ſich im Stillen forterhielt und in geheimen Secten manche Wandlungen und Reformationen erlebte, ſieht man aus dem Beiſpiele der Paulicianer, bei welchen ſich die Reformation einer urſprünglich gnoſtiſchen Secte ſehr deutlich zeigt. Denn es waren gnoſtiſche Secten, welche in der Landſchaft Phanaroea gegen das Ende des ſiebenten Jahrhunderts einen Reformator an dem Armenier Conſtantinus, aus dem Flecken Mananalis, fanden. Er war ſelbſt Gnoſtiker geweſen, und wahrſcheinlich einer aus marcionitiſchen und ſaturniniſchen Sätzen gemiſchten Gnoſis zugethan. Das Leſen des N. T. hatte ihm den Ungrund des größten Theils dieſer Sätze gezeigt, und er theilte ſeine Ueberzeugung der gnoſtiſchen Secte, der er angehörte, mit. Ihn hatten beſonders die pauliniſchen Briefe angezogen, und er war beſtrebt, die reine pauliniſche Lehre zu verbreiten, was der Secte wohl auch ihren Namen Paulicianer gegeben haben kann. Damit glaubte er es aber noch vereinigen zu können, daß er einen Unterſchied des höchſten Gottes, der die Seele, und des Weltſchöpfers, der den Körper des Menſchen geſchaffen habe, annahm. Dieſer Unterſchied wurde ſpäter von einem Theile der Paulicianer verworfen. Die Secte war vollkommen organiſirt, erſt unter Vorſtehern, dann als dieſe durch die Schickſale der Secte kriegeriſche Führer wurden, durch Gefährten (συνέκδημοι Apg. 19, 29. 2 Cor. 8, 19.) während νοτάριοι den Gottesdienſt beſorgten. Die Paulicianer waren Doketen, welche die Drei-

einigkeit nur dem Namen nach annahmen, und lehrten, daß Chriſtus ſeinen Leib vom Himmel gebracht habe, und durch den Leib der Maria, ohne etwas von demſelben anzunehmen, nur wie durch einen Canal durchgegangen ſey, da ſeine eigentliche Mutter das obere Jeruſalem ſey. Sie nahmen an, daß Joſeph mit der Maria nach Jeſus noch mehrere Söhne gezeugt habe. Sie verwarfen den ganzen äuſſeren Cultus der Kirche; ihre Taufe und ihr Abendmahl beſtand ohne Waſſer und Brod und Wein lediglich in dem Ausſprechen der Einſetzungsworte. Die Verehrung der Heiligen, der Bilder und das Kreuzes verwarfen ſie.

Drittes Kapitel.

Die Entwicklung der Lehre von der Trinität und von Chriſto durch die Streitigkeiten von der Mitte des zweiten bis in die Mitte des neunten Jahrhunderts.

Martini, Verſuch einer pragmat. Geſchichte des Dogma von der Gottheit Chriſti in den erſten vier Jahrhunderten. Roſtock. Th. 1. 1800. 8. C. W. F. Walch, Entwurf einer vollſt. Hiſtorie der Ketzereien ꝛc. Th. 2. 3. 5—9.

Der Hauptſatz der evangeliſchen Verkündigung: Jeſus iſt der Chriſt, mußte, ſobald die Reflexion über die Sätze des Glaubensbekenntniſſes erwachte, auf die Frage nach dem Weſen Jeſu des Chriſts führen. Dieſe Frage wurde nicht bloß, wie bereits berichtet iſt, von Ebioniten, Nazaräern, Gnoſtikern und Manichäern, ſondern auch in der Kirche ſelbſt verſchieden beantwortet, und die über dieſe Beantwortungen entſtandenen Streitigkeiten führten diejenige Faſſung der Lehre herbei, welche nun die kirchliche Lehre der verſchiednen chriſtlichen Confeſſionen iſt. Die Streitigkeiten giengen von der Frage nach dem Weſen Chriſti aus, behandelten das Verhältniß Chriſti als des Sohnes zum Vater, und das Verhältniß beider zum heiligen Geiſte und deſſen Weſen, und giengen dann auf das Verhältniß der göttlichen und menſchlichen Natur in Chriſto über.

Die erſte Differenz über die Perſon Chriſti in der Kirche ſelbſt entſtand durch Theodotus und Artemon, welche

beide dem Berichte eines älteren ungenannten Schriftſtellers (bei Eus. V. 28.) zu Folge behaupteten, daß Chriſtus ein bloßer Menſch, und daß dieſe Anſicht die urſprüngliche Lehre der Kirche bis auf den römiſchen Biſchof Zephyrinus geweſen ſey. Der Ungenannte bemerkt dagegen, daß Juſtinus, Miltiades, Tatian und Clemens v. Alex., welche alle vor dem römiſchen Victor, dem Vorfahrer des Zephyrinus lebten, und viele andere Chriſti Gottheit gelehrt hätten. Von Irenäus und Melito ſey es allgemein bekannt, daß ſie Chriſtum als Gott und als Menſchen verkündigt hätten. Auch ſey in den chriſtlichen Liedern von frühe an Chriſti Gottheit geſungen worden. Ja Victor ſelbſt habe den Lederarbeiter Theodotus, den Urheber dieſer Ketzerei excommunicirt. Unter Zephyrinus aber hätten zwei Schüler des Lederarbeiters Theodotus, Aſclepiodotus und Theodotus der Wechsler einen Confeſſor Natalis beredet, ſich für eine monatliche Beſoldung von 150 Denaren zum Biſchof weihen zu laſſen. Dieſen aber habe Gott im Traume gewarnt und geſtraft, und ihn dadurch bewogen, als Büßender die römiſche Gemeinde um Verzeihung und Wiederaufnahme zu bitten, die ihm auch geſtattet worden ſey.

Dieſe Häretiker, fährt der Ungenannte fort, hätten die heilige Schrift durch angebliche Kritik, der eine ſo, der andre anders verfälſcht, die urſprüngliche Glaubensregel verworfen, Chriſtum nicht gekannt, und ohne die heilige Schrift zu beachten, nur nach Syllogismen geſucht, durch welche ſie ihre Ketzerei beweiſen könnten, die Schriftſtellen in Syllogismen verwandelt, und an der Stelle exegetiſcher Studien Mathematik und die Schriften des Ariſtoteles und des Theophraſtus ſtudiert. Einige hätten nicht bloß die heilige Schrift verfälſcht, ſondern Geſetz und Propheten ganz verworfen.

Schleiermacher hat vermuthet, daß Artemon, als man zuerſt anfieng, die Gottheit Chriſti im Lehrvortrage, nicht mehr bloß in Predigten und Liedern zu behaupten, aus Furcht, daß man ſich dadurch dem Heidenthume nähere, dieſer Behauptung widerſprochen, und behauptet habe, daß man erſt nach der

apoſtoliſchen Zeit angefangen habe, Chriſtum für Gott zu erklä-
ren. Er habe auf dialectiſche Beſtimmung religiöſer Aus-
drücke vielen Werth gelegt und die Stellen der Schrift, ehe
er ſie dogmatiſch anwandte, erſt dialectiſch geprüft. In
ſeiner Schule habe man auch weltliche Wiſſenſchaften getrie-
ben, den Text der Bibel kritiſch geprüft und nicht auf
Begünſtigung einer dogmatiſchen Anſicht geſehen. Die Ge-
burt Chriſti aus der Jungfrau aber habe Artemon ange-
nommen und ihn über die Propheten geſtellt. Theodotus
dagegen ſey ein leichtſinniger Gnoſtiker und auſſer allem
Zuſammenhang mit Artemon geweſen. Neander behauptet
dagegen auch von Theodotus, daß er Jeſum nicht für einen
bloßen Menſchen gehalten haben könne, weil er Luc. 1, 31.
für ſich anführe. Dagegen ſpricht aber, daß Theodotus nach
Epiphanius auch Joh. 8, 40. Mtth. 12, 31. 5. Moſ. 18,
15. Jerem. 17, 9. Jeſ. 53, 3. Apg. 2, 22. und 1 Tim.
2, 5. für ſeine Anſicht gebrauchte. Wenn Neander von den
Artemoniten ſagt, da ſie behauptet hätten, ihre Lehre ſey
die urſprüngliche, ſo hätten ſie Jeſum nicht für einen bloßen
Menſchen halten können, weil ſie zu viel augenſcheinliche
Thatſachen wider ſich gehabt hätten, ſo iſt dieſe Vermuthung
aus den Quellen nicht zu beweiſen.

Mit den Theodotianern werden die Aloger in Ver-
bindung gebracht. Man bezeichnet mit dieſem Namen Läug-
ner der Aechtheit des Evangeliums Johannis aus dem
Grunde, weil in demſelben der Logos und die Verheißung
des Paraklet vorkommt, auf welche die Montaniſten ihre
Sätze gründeten. Die erſte Spur dieſer Secte findet ſich
bei Irenäus (III., 11.) in einer Stelle, welche Neander
für das Einſchiebſel eines Montaniſten hält. Dieſe Stelle
nennt „diejenigen unglücklich, welche Pſeudopropheten ſeyn
wollen, (oder welche meinen, es ſeyen Pſeudopropheten)
und doch die prophetiſche Gnade aus der Kirche ſtoßen,
gleich denen, welche ſich von der Gemeinſchaft der Brüder
ſondern, weil es Heuchler giebt", und fährt fort: „Es iſt
klar, daß dergleichen Leute auch den Apoſtel Paulus verwer-

6 *

ſen; denn dieſer ſpricht in dem erſten Brief an die Corinther ſorgfältig von den prophetiſchen Gnadengaben, und kennt prophezeihende Männer und Frauen in der Kirche. Dieſe Leute ſündigen alſo gegen den Geiſt Gottes und fallen in Sünde, die nicht vergeben werden kann."

Noch der ſpäte Schriftſteller Philaſtrius führt Ketzer an, welche das Evangelium und die Offenbarung Johannis verwerfen und den Cerinthus für den Verfaſſer dieſer beiden Schriften halten. Epiphanius macht beſonders darauf aufmerkſam, daß die Aloger die Johanneiſchen Schriften den andern apoſtoliſchen Schriften widerſprechend gefunden hätten, weil Johannes viele Begebenheiten allein, und andre nicht erzählt habe, die ſich bei den übrigen Evangeliſten fänden, auch eine verſchiedne Ordnung in Erzählung und Zeitfolge beobachte. Der römiſche Presbyter Cajus, der gegen Chiliasmus und Montaniſten eiferte, ſcheint auch gegen die Aloger aufgetreten zu ſeyn.

Die Lehre vom Logos entwickelte ſich in den erſten Jahrhunderten weiter durch den Gegenſatz gegen Praxeas, Noëtus, Beryllus von Boſtra, Sabellius und Paul von Samoſata. (F. Schleiermacher, über den Gegenſatz zw. d. ſabell. und der athanaſ. Vorſtellung von der Trinität, in ſ., de Wette's und Lücke's theol. Zeitſchr. Heft 3. Berl. 1822. 8. L. Lange, Geſch. u. Lehrbegr. der Unitarier vor der nic. Synode. Leipz. 1831. 8.)

Praxeas, deſſen Daſeyn und Lehre wir bloß aus ſeinem heftigen Gegner Tertullianus kennen, kam gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts nach Rom, und bewog den römiſchen Biſchof, die Montaniſten nicht weiter zu begünſtigen. Tertullianus behauptet, er habe gelehrt, daß einer und derſelbe der Vater, der Sohn und der heilige Geiſt ſey, und daß der einzige und höchſte Gott ſelbſt menſchliche Natur angenommen habe und gekreuziget worden ſey. Von Mosheim an betrachtete man dieſe Angabe als eine Uebertreibung Tertullians, und glaubte, daß Praxeas nach einer bereits vorhandenen und wahrſcheinlich in Kleinaſien ent-

ſtandenen Lehre, Logos und h. Geiſt als zwei Kräfte und Wirkungsarten des einigen Gottes dargeſtellt, und daß er Jeſum für den Sohn Gottes erklärt habe, weil der Logos ihn bildete und durch ihn wirkte. Da er Chriſtum Gott genannt und ihm eine Anbetung zugeſtanden habe, ſo ſey ſeine Lehre keine ebionitiſche, ſondern er habe nur die Einheit Gottes retten wollen, welche ihm durch die damals gewöhnliche Annahme einer Emanation des Logos aus Gott gefährdet ſchien.

Noëtus, der in der erſten Hälfte des dritten Jahrhunderts in Smyrna lebte, hatte die Lehre des Praxeas, die ſo dargeſtellt wurde, als habe er behauptet, der Vater habe gelitten, ſey geſtorben und auferſtanden. Aehnlich war die Anſicht des Beryllus von Boſtra, daß der Erlöſer vor ſeiner Menſchwerdung nicht als eigne Perſon ſubſiſtirt, ſondern daß die Gottheit in ihm gewohnt habe. (Ullmann, de Beryllo Bostr. Hamb. 1835. 4.)

Sabellius von Pentapolis in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts nahm gleichfalls Sohn und Geiſt nicht für beſondre vom Vater abhängige und entſprungene Weſen, ſondern lehrte, Vater, Sohn und Geiſt zeigten ſich in drei Formen (προσώποις); ſie ſeyen nicht Hypoſtaſen, d. h. für ſich beſtehende Perſonen, und er erläuterte dieſe Behauptung durch Gleichniſſe, z. E. von der leuchtenden und erwärmenden Kraft der Sonne und ihrer runden Geſtalt. Gegen Sabellius ſchrieb der Biſchof Dionyſius von Alexandrien, ein Schüler des Origenes, und erklärte anfänglich den Sohn für ein Geſchöpf und Werk des Vaters, der dem Weſen nach dem Vater fremd und nicht eher geweſen ſey, als er geſchaffen wurde. Dieſe Anſicht änderte er ſpäterhin, und erklärte, daß nie eine Zeit geweſen ſey, da der höchſte Gott nicht Vater war, daß Chriſtus beſtändig der Logos, die Weisheit und die Kraft geweſen ſey, und als Glanz des ewigen Lichtes ſelbſt ewig ſeyn müſſe. Er erklärte ausdrücklich, daß er das Wort ὁμοούσιος dem Sinne nach an-

nehme und es nur aus dem Grunde nicht brauche, weil es nicht in der Schrift ſtehe.

Gegen Dionyſius von Alexandrien erklärte ſich Dionyſius von Rom mit der Behauptung, daß die Annahme von drei Hypoſtaſen und abgeſonderten Gottheiten gegen die kirchliche Lehre von der Monarchie (d. h. von der Einheit Gottes) ſey. Der göttliche Logos müſſe mit dem höchſten Gott verbunden und neben beide auch der heilige Geiſt geſetzt werden, ſo daß die heilige Trias gleichſam auf den höchſten Gott als ihren Gipfel zuſammenlaufe. Der Sohn ſey aber kein Geſchöpf, ſondern ohne Anfang gezeugt.

Paul von Samoſata nahm, um die Einheit Gottes zu retten, den in Gott von Ewigkeit befindlichen Logos auch nicht für eine Hypoſtaſe, ſondern für die Vernunft oder Weisheit Gottes; Chriſtum aber für einen durch die göttliche Allmacht übernatürlich gebildeten Menſchen, welcher, weil der Logos durch ihn wirkte, Sohn Gottes und Gott heiße. Der Sohn Gottes und der Logos ſeyen alſo verſchieden, und jener (Chriſtus) vor der Geburt aus der Maria nur im Rathſchluſſe des Vaters vorhanden. Nach dieſer Anſicht konnte er auch den heiligen Geiſt für keine Hypoſtaſe halten.

Dieſe von Mosheim an bis auf die neuere Zeit angenommene Anſicht über die Monarchianer von Artemon bis auf Paul von Samoſata iſt mit der Anſicht verbunden, daß zwei Betrachtungsarten der drei Perſonen dabei zu unterſcheiden ſeyen, diejenige nemlich, welche die drei Perſonen als Kräfte, und diejenige, welche ſie als ſelbſtſtändige Emanationen darſtellt. Gegen dieſe Anſicht haben ſich neuerlich verſchiedene Stimmen erhoben. Die eine behauptet, daß dieſe Monarchianer eben die reine Schriftlehre vom Logos gehabt hätten und daß dieſe im zweiten Jahrhundert durch einen von den Biſchöfen gewaltſam eingeführten Lehrbegriff verdrängt worden ſey. Die Monarchianer ſeyen in ihrem Lehrbegriffe nicht weſentlich verſchieden. Bis in die Mitte des zweiten Jahrhunderts hätten die Chriſten ſtreng

auf die Monarchie gehalten. Um dieſe Zeit aber habe die philoſophiſche und nach dem Evangelio Johannis ausgebildete Lehre von Gott dem Sohne oder Gott dem Worte (durch das die Welt geſchaffen worden) als einem Ausfluß Gottes des Vaters allgemeinen Eingang gefunden. Die Monarchianer hätten dieß für unvereinbar mit der Monarchie gehalten und bekämpft. Ihre Unterſcheidung in zwei Partheien rühre von den ſie beſtreitenden Vätern her, welche ihre Lehren mißverſtanden hätten. Der kirchliche Lehrbegriff ſey aus der Polemik der philoſophiſchen Väter gegen die Gnoſtiker und aus der zu dieſem Behufe geſchehenen Annahme eines λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός hervorgegangen, ſo wie aus dem beſondern Gewichte, das man auf den Logos des Johannes gelegt habe. Praxeas, Theodotus und Artemon hätten nur die Lehre von Gott dem Worte verworfen, aber einen allmächtigen Gott, Schöpfer und Regenten aller Dinge angenommen, und gelehrt, daß Jeſus der Sohn des höchſten Gottes und der Meſſias, auch an Würde über alle Propheten erhaben, ſeiner Natur nach aber nicht Gott, ſondern Menſch geweſen ſey. Dieſe Lehre der kleinaſiatiſchen Monarchianer ſey auch den Sätzen der orientaliſchen zu Grunde gelegen, von welchen nur Beryllus und Paulus von Samoſata genannt würden. Da jener behauptete, daß Chriſtus erſt ſeit ſeiner Erſcheinung unter den Menſchen zu ſeyn angefangen habe, ſo habe er die frühere perſönliche Exiſtenz Gottes des Wortes nicht annehmen können. Die wiſſenſchaftliche Ausbildung hätten Sabellius und Paul von Samoſata zuerſt dem Monarchianismus gegeben, da die Kirche die Lehre von Gott dem Worte allgemein angenommen und wiſſenſchaftlich vertheidigt hätte. Die Sabellianer hätten die Einheit Gottes aus 5 Moſ. 6, 4. 2 Moſ. 20, 3. und Jeſ. 44, 6. bewieſen, und das Verhältniß des Vaters zum Sohne aus Joh. 10, 38. und 14, 10. erklärt. Sie hätten nur eine Hypoſtaſe angenommen, und die Dreiheit der Perſonen für Tritheismus erklärt. Die Schrift nenne nur den Vater wahren

Gott, den Sohn nicht, obwohl er in gewiſſem Sinne Gott ſey, und in einem engen Verhältniß zum Vater ſtehe, wie der heilige Geiſt, welches ſie durch das Bild von der Sonne erklärten, und ausdrücklich behaupteten, daß Vater, Sohn und Geiſt nicht dem Weſen, ſondern nur der Wirkſamkeit nach eins ſeyen. (Joh. 10, 30 und 38.) Auch Paulus von Samoſata habe nur eine göttliche Hypoſtaſe, den Vater, angenommen, in welchem von Anbeginn der Logos, d. h. ſeine Vernunft geweſen ſey, nicht perſönlich, ſondern wie der Gedanke im Menſchen, der vorübergehend im Worte erſcheint. So offenbare ſich Gottes Weisheit als Wort unter den Menſchen durch Wirkſamkeit. Dieſes Wort ſey eins mit dem Vater, nicht als Hypoſtaſe, ſondern in ſo fern es aus ihm kam, Chriſtus ſey ſeiner Natur nach bloßer Menſch, von der Jungfrau Maria geboren, und habe ſeit dieſer Geburt erſt begonnen. Sohn Gottes ſey er, weil der Vater ihn ſeiner beſondern Gnade würdigte, und präexiſtirend, weil er nach dem göttlichen Rathſchluſſe von Ewigkeit her zum Sohne beſtimmt war. Gottes Wort habe in ihm gewohnt, und allein durch ihn gewirkt. (Joh. 14, 20. Phil. 2, 6.) Noëtus endlich habe gelehrt, daß Jeſus der Sohn Gottes, der Chriſtus, unſer Herr ſey, menſchlichen Urſprungs aus hebräiſchem Geſchlechte, nicht das Wort Gottes und keine göttliche Hypoſtaſe. Er ſey von einer Jungfrau geboren, habe gelitten, und ſey geſtorben, um die Menſchen ſelig zu machen. Als Sohn des Vaters ſey er mit dem Vater in innigſter Verbindung geſtanden, aber Gott ſey in ihm und er in Gott nur nach der Wirkſamkeit, nicht nach dem Weſen geweſen. Der heilige Geiſt ſey die in dem Weſen des Vaters exiſtirende und von dem Vater ausgehende Kraft, die Chriſtum und die Apoſtel und alle würdigen Menſchen erleuchte. Die älteſten Unitarier ſeyen die Aloger geweſen.

Von einer andern Seite iſt verſucht worden, den Fortſchritt in der Entwicklung des Dogma von Chriſto bei die-

ſen Manichäern in folgender Weiſe darzuſtellen. Die Lehre vom Sohne habe ſich, wenn ſie die Einheit des Vaters feſthielt, und den Sohn ganz in den Vater auflöſte, dem Judenthume, wenn ſie die drei Perſonen zu drei Göttern machte, dem Heidenthume zu nähern, Gefahr gelaufen. Bald nachdem die Gottheit Chriſti in dialectiſcher Form ſtreng vorgetragen wurde, habe Artemon dieß als eine Neuerung erklärt, die ſich dem Heidenthume nähere. Praxeas und Noëtus hätten in den Formeln des Artemons den chriſtlichen Glauben nicht vollkommen ausgeſprochen gefunden, und um der Vielgötterei auszuweichen, gar keinen Unterſchied zwiſchen dem göttlichen Weſen im Vater und im Erlöſer angenommen. Das weſentliche in der Lehre des Praxeas ſey die Behauptung, daß man die Gottheit des Erlöſers mit der Einheit Gottes nur dadurch vereinigen könne, daß man das Göttliche in ihm für ganz daſſelbe mit dem Göttlichen im Vater erkläre. Nicht die Gottheit Jeſu, ſondern die mit der Gottheit vereinigte Menſchheit deſſelben habe er Sohn genannt. Er habe nicht ſagen können, daß der Vater gelitten habe, und auch den Geiſt nicht für denſelben mit Vater und Sohn erklären können. Dieſelben Gründe, die den Praxeas, hätten auch den Noëtus zu ſeiner Lehre beſtimmt, und er habe dieſelben Stellen für die Identität des Vaters und des Sohnes, wie jener, gebraucht. Der Sinn ſeiner Lehre ſey nicht geweſen, zu behaupten, daß der gezeugte und der ungezeugte Gott derſelbe ſey, ſondern nur, daß das Göttliche in dem gezeugten Menſchen, der ungezeugte Gott ſelber, der unleidensfähige in dem leidensfähigen Menſchen geweſen ſey. Bei dieſer Darſtellung habe man immer noch annehmen können, daß auch Chriſtus nur eine vorübergehende Offenbarung ſey. Beryll nahm in dieſe Vorſtellung das Bleibende auf. Er bezeichnete das Weſen Chriſti als eine eigenthümliche Umſchreibung der Weſenheit, was dem kirchlichen Begriffe der Hypoſtaſe und der Hyparxis ganz gleich ſey. Berylls Gegner hätten eine ewige Mehrheit in der Gottheit, ohne alle Beziehung nach auſſen

verlangt, Beryll aber nur eine ſolche Verſchiedenheit, die bloß in Beziehung auf die Offenbarung geſetzt iſt. Das Eigenthümliche der Anſicht des Sabellius beſtehe darin, daß er die Monas vom Vater unterſchied, und nicht eine Theilung des göttlichen Weſens in Vater und Sohn annahm, ſondern eine Erweiterung, ein Ausdehnen dieſes Weſens in Vater und Sohn. Der Sohn iſt eine eigne Umſchreibung dieſes Weſens, und der Vater ihm gleich. Daß die Dreiheit nichts Weſentliches in der Gottheit, ſondern nur in Bezug auf die Geſchöpfe da ſey, hätten Sabellius und ſeine Gegner gelehrt; dieſe aber hätten behauptet, daß der Logos weſentlich und ſubſiſtirend ſeyn müſſe, weil Gott ſonſt aus Weſen und Eigenſchaft zuſammengeſetzt wäre. Dagegen habe ſich Sabellius auf's ſtärkſte erklärt. Er habe ſich den Geiſt nur in der Geſammtheit der Gläubigen in der Kirche gedacht, und in Beziehung auf den Sohn angenommen, daß die eine ſelbige Gottheit die zweite Perſon ſey, indem ſie ſich mit der Perſon des Erlöſers ſo lange einige, als dieſe Perſon fortbeſtehe oder ihr Geſchäft daure. Indem die eine und ſelbige Gottheit ſich mit der Kirche einige, werde ſie die dritte Perſon, der Geiſt, welcher ſich durch die Fülle organiſch in einander greifender Gaben kund thue. Die eine Gottheit werde Vater, indem ſie ſich mit der Welt einige, und werde als ſolcher in den Weltkräften erkannt, wie der Geiſt in den Gnadengaben. Vor der Vereinigung mit der Welt ſey die Gottheit nicht Vater geweſen. Die ganze Dreiheit ſey der offenbare Gott, das göttliche Weſen an und für ſich in ſeiner Einheit der verborgene Gott. Dieſen monarchianiſchen Lehren ſetzten ſich vorzüglich die alexandriniſchen Väter entgegen, welche in der platoniſchen Philoſophie ihrer Zeit einen Theil der Gründe für dieſe Widerlegung finden zu können überzeugt waren.

In dieſen Unterſuchungen hieng alles von dem Begriffe des Johanneiſchen Logos ab, und da der Logosbegriff überhaupt von Philo auf der einen und von den neuplatoni-

ſchen Philoſophen auf der andern Seite vielfach behandelt worden war und ein großer Theil der Väter dieſe Behandlung kannte und benützte, ſo iſt zum Verſtändniß ihrer Anſichten die Kenntniß der philoniſchen und der platoniſchen Lehre vom Logos unentbehrlich. (Gfrörer Geiſt des Urchriſtenthums. Th. 1.) Logos bedeutet bei Philo überhaupt Vernunft und Rede, die ausgeſprochene Rede (λ. προφορικός) und die in Gedanken wohnende (λ. ἐνδιάθετος), doch ſo daß dieſe Ausdrücke nur vom menſchlichen Logos gebraucht und nirgends ausdrücklich auf den göttlichen übergetragen werden. Der göttliche Logos iſt alſo die Rede, das Wort Gottes, auch göttliches Gebot. Das A. T. und Moſes ſelbſt heißen heiliger Logos. Die Vernunft Gottes iſt der ὀρθὸς λόγος, der das Ziel der menſchlichen Handlungen iſt, und in der Natur als deren Kräfte erſcheint. Die Logoi ſind den Engeln gleichgeſtellt. Außerdem kommt λόγος bei Philo in der Bedeutung von Verhältniß vor. In Gott iſt der Logos einmal der Ort der Ideen, der Umkreis aller Urbilder, und dann das die wirklichen Kräfte der ſichtbaren Welt Umfaſſende. Der λόγος νοητός iſt das Vermögen des Schaffenden, der Verſtand Gottes, die Idee aller Ideen im göttlichen Verſtande. Denn wie der Menſch, ſo müſſe ja auch die ganze Welt nach dem Bilde Gottes geſchaffen worden ſeyn. Der Logos iſt der allgemeinſte Urbegriff und von ihm geht die Theilung aller Dinge aus, er theilt die Seele in die vernünftige und unvernünftige, die Rede in wahre und falſche, die Sinnenwelt in deutliche und undeutliche Erſcheinungen, wie er auch bei der Schöpfung der Urheber der Theilung geweſen iſt. In ihm als der Idee der Ideen wohnt gleichſam die intelligible Welt. Jede Gattung in der wirklichen Welt hat ihre Idee in der Ideenwelt, welche überſinnlich iſt, wie die Ideen ohne Qualität höchſt vollkommen, unendlich und über ihre Abbilder weit erhaben, doch aber begränzt ſind. Der Logos iſt auch weltbildend und verhält ſich als ſolcher wie die menſchliche Rede zum Geiſte (νοῦς), Gott

regiert durch ihn die Welt, wie er ſie, die von ihm iſt (ὑπό) durch ihn (διά) geſchaffen hat. Gott und der Logos ſind ſich ohne Zwiſchenraum unendlich nahe; Gott iſt der Sprechende, der Logos der Geſprochene. Der Logos bringt entweder als ſchöpferiſche Ideenkraft die Gattungen hervor, oder der Logos und die Ideen bilden ſich der Materie ein, welche nach ſeiner Idee präexiſtirte. Er erhält die Welt als ihr einwohnende göttliche Kraft, und iſt ihr Geſetz, ihre Vorſehung. Was Gott nach außen thut, thut er durch den Logos, vorzüglich erhält der Menſch durch dieſen Weisheit und Tugend; der Logos ſtrömt Weisheit und Seligkeit in den Menſchen ein. So ſchildert Philo den Logos, mit ähnlichen Ausdrücken bezeichnet er die göttliche Weisheit. Denn er unterſcheidet auch eine göttliche und eine menſchliche Weisheit, die nur ein ſchwaches Abbild der göttlichen iſt. In der Weisheit wohnt Gott, ſie iſt Weltſchöpferin, ſie giebt den Menſchen Wahrheit und Tugend, und iſt die Vertheilerin, wie der Logos der Vertheiler iſt. Sie iſt einmal eine Eigenſchaft, die vom menſchlichen Verſtande auf den göttlichen übertragen wurde, dann eine Weltkraft, welche die Wirkung Gottes auf die Welt vermittelt. Dieſelben Prädicate, welche dem Logos und der Weisheit beigelegt werden, kommen zuweilen auch vom heiligen Geiſte vor. Πνεῦμα iſt einmal die bewegte Luft, dann die Weisheit des Weiſen. Der Geiſt (νοῦς) erhält das wahre Leben, die Fähigkeit zur Tugend und zur Erkenntniß des höchſten Weſens dadurch, daß Gott durch das πνεῦμα ſeine ſchaffende Kraft auf den Menſchen überträgt, theils aus Liebe, theils um ihn zurechnungsfähig zu machen. Die Seele der Seele, ihr edelſter Theil, iſt der göttliche Geiſt, der in den meiſten Menſchen verdunkelt, nur durch göttliche Wirkung hell werden kann, wo dann die Seele das Höchſte erkennt, das Beſte wählt und die Böſen ſtraft. Der göttliche Geiſt als himmliſche Kraft beſucht die Menſchen bald, bald verläßt er ſie, er zieht nach

oben. Dieſer Geiſt iſt auch ein prophetiſcher Geiſt, weil er die Wahrheit ſelbſt iſt und in alle Wahrheit leitet, und denjenigen, welchen er ſich mittheilt, auch die Zukunft enthüllt, welches der höchſte Beweis der Weisheit iſt. Dieſer göttliche Logos iſt bei Philo eine Perſon. Er iſt Hoherprieſter und Bild Gottes. Unter dem Bilde des Hohenprieſters wird er als Vater andrer Logoi dargeſtellt, und als der, der nicht Gott und nicht Menſch iſt, und in der Mitte zwiſchen beiden ſteht.

Philo hat einmal die platoniſche Ideenlehre auf den Logos übertragen, dann aber folgende zu ſeiner Zeit unter den jüdiſchen Theoſophen herrſchende Anſicht gleichfalls aufgenommen. Der Logos iſt die älteſte Schöpfung Gottes. Er iſt nicht ungezeugt wie Gott, er iſt nicht erſchaffen, wie die endlichen Weſen, ſondern er iſt der Sohn des ewigen Vaters und deſſen Ebenbild, er iſt der Urmenſch, der Schöpfer der Welt, der Mittler zwiſchen Gott und den Menſchen, der Schutzengel, der Vertreter, der Hoheprieſter der Welt, er iſt der oberſte Engel, der Untergott, der Regierer der Welt, welchen der höchſte Gott eingeſetzt hat, weil er wegen ſeiner Reinheit das Unreine, d. i. die Materie nicht berühren darf. Er heißt Hoherprieſter, Menſch Gottes, Bild, Aufgang, erſtgeborner oder älteſter Sohn Gottes, Anfang, Teſtament, Name Gottes, ſehender Iſrael, Erzengel, Paraklet, Fürbitter, ὕπαρχος.

So iſt der Begriff des Logos und ſein Verhältniß in Folge platoniſcher Ideen und der Andeutungen des A. T. bei Philo dargeſtellt. Auf die philoſophirenden, beſonders die alexandriniſchen Väter wirkte aber außer Philo auch die ammoniſche Philoſophie, deren vollkommenſte Ausführung Plotinus gegeben hat. An der Spitze dieſer Philoſophie ſteht das über alles Seyn und Denken erhabene Eine, welches ohne alle Qualität iſt und von dem nichts ausgeſagt werden kann, das Nichtſeyende in Bezug auf alles endlich Seyende, das aber Quelle alles Seyenden

und als abſolut Gutes zugleich Quelle alles Guten iſt. Alles iſt nur dadurch, daß es an dieſem Einen Theil nimmt, d. h. daß es eines iſt, es iſt nur dadurch gut, daß es an dieſem Guten Theil nimmt. Dieſes Eine und Gute muß als Vollkommenſtes ſich mittheilen. Seine Fülle ſtrömt über, und es erfolgt die erſte Zeugung, der νᾶς, der von dem Einen erfüllt iſt und nach ihm blickt. Dieſe Zeugung iſt eine ewige, unzeitliche, welche durchaus keine Veränderung und Bewegung in dem Erzeugenden hervorbringt. Der νοῦς iſt das Bild des Einen. Er iſt immer beim Einen und nur dadurch von demſelben unterſchieden, daß er ein andrer iſt, und daß er nicht die primitive, ſondern eine abgeleitete Einheit hat. Er ſchaut das Eine an und findet ſich als ein von demſelben Unterſchiedenes und doch wieder als daſſelbe. Indem er aber auf das Eine hinſchaut, in dem die Möglichkeit alles Wirklichen enthalten iſt, und in dem er dieſes Eine denkt, erhält dadurch das Mögliche Beſtimmung und Geſtaltung, und es entſtehen die intelligiblen Dinge, die Ideen, welche manchfaltig und doch im νοῦς wieder eines ſind. Dieſe Ideen ſind alles Seyende. Der ſie zuſammenfaſſende νοῦς iſt einmal der Inbegriff aller Ideen, d. h. alles Gedachten und zugleich der Inbegriff alles Seyenden, weil in den Ideen alles Seyende iſt. Der νοῦς iſt als Denken das wahre, vollkommene Leben, er iſt die Wahrheit und die intelligible Welt. Das Eine iſt der erſte, der νοῦς der andere Gott, welcher geringer als der erſte iſt, weil er ſeine Weſenheit aus ihm hat. Ueber alles andre aber iſt er erhaben, und alles andre hat ſeinen Grund in ihm. Von dieſem νοῦς nun ſtrömt als nothwendige Folge der in ihm wohnenden ſchöpferiſchen Kraft das dritte Princip, die Seele aus, die Seele des All nemlich, welche ein Logos und Bild des νοῦς iſt, zu dem ſie ſich eben ſo verhält, wie der Nus zum Einen, alſo abhängig von ihm und geringer als derſelbe iſt. Die einzelnen Seelen entſtehen aus dieſer Allſeele auf dieſelbe Weiſe, wie die

Ideen aus dem Nus, und wie der Nus die intelligible, ſo ſchaffe dieſe Seele die ſinnliche Welt.

Eines, Nus und Seele bilden alſo die ſogenannte plotiniſche Trinität.

Die alexandriniſchen Väter Clemens und Origenes haben die von Philo und von den neuplatoniſchen Philoſophen, deren Ideen Plotinus vollſtändig ausführte, vorgetragene Lehre von der Entfaltung des Göttlichen gekannt, und theilweiſe auf die chriſtliche Lehre von der Dreieinigkeit übergetragen. (Origenes. v. G. Thomaſius. Nürnb. 1837. 8.)

Wie nahe Clemens der philoniſchen Anſicht vom Logos geſtanden ſey, erhellt daraus, daß er die Natur des Sohnes als die nächſte an dem einen Allmächtigen beſchreibt, aus dem ſie gezeugt ſey, als die eine erhabenſte, welche alles nach dem Willen des Vaters ordnet, und das All aufs beſte ſteuert, und alles unermüdlich wirkt, weil ſie in ihrer Wirkſamkeit beſtändig auf die verborgenen Gedanken (ἐννοίας) hinblickt. Der Sohn Gottes wird von allen Propheten die Weisheit genannt, er iſt der Logos des Allvaters, nicht der λ. προφορικός, ſondern die offenbarſte Weisheit und Güte Gottes, die allmächtige, vor allen ſeyende, wahrhaft göttliche Kraft und Weisheit. Er wird nicht getheilt und nicht geſondert, bewegt ſich nicht von einem Orte zum andern, iſt ſtets allenthalben, nirgends umfaßt, ganz Nus, ganz väterliches Licht, ganz Auge, alles ſehend, alles hörend, alles wiſſend, in Kraft die Kräfte erforſchend. Ihm iſt das ganze Heer der Engel und Götter unterworfen, ihm, dem väterlichen Worte, der die heilige οἰκονομία wegen deſſen zeiget, der da unterworfen hat. Die Idee iſt der Gedanke Gottes, von den βαρβάροις Logos genannt, und dieſer Logos geht aus, als der Urſächer der Schöpfung und zeugt ſich dann ſelbſt, wenn er Fleiſch wird, um ſichtbar zu werden. Der väterliche Logos iſt aber nicht der fleiſchgewordene, ſondern dieſer iſt eine Kraft Gottes, gleichſam ein Ausfluß des

Logos, der als Nus die Herzen der Menſchen durchdringt. Gottes Bild iſt ſein Logos, der ächte Sohn des Nus, das urbildliche Licht des Lichtes; des Logos Bild aber iſt der wahrhafte Menſch, der Nus im Menſchen, von dem deshalb geſagt wird, daß er nach dem Bilde und nach der Aehnlichkeit Gottes geworden iſt; der göttliche Logos, der offenbarſter Gott wahrhaft iſt, iſt dem Allherrſcher gleich, weil er ſein Sohn iſt. Der Sohn iſt im Vater, der Vater im Sohne; keiner iſt ohne den andern. Er iſt Gott unbefleckt in Menſchengeſtalt, dem väterlichen Willen dienend, Gott Logos, der zur Rechten des Vaters auch der Geſtalt nach Gott iſt. Er wird nicht Eines als Eines, auch nicht Vieles als Theile, ſondern er wird als All Eines, weshalb er auch Alles iſt und als Kreis aller Kräfte dieſe alle zuſammenfaßt und einet. Der Allvater iſt einer, der Allogos iſt einer, und ſo iſt auch der heilige Geiſt allenthalben einer und derſelbe. Der Herr Jeſus iſt der Logos Gottes, der fleiſchgewordene Geiſt.

Im Syſteme des Origenes iſt Gott ein reingeiſtiges Weſen, welches durchaus nicht körperlich oder mit körperlichen Eigenſchaften gedacht werden darf, er iſt das einfache, abſolut eine Weſen, der Seyende, der alle Qualitäten in ſich begreift, und der Grund ſeiner ſelbſt ſo wie aller andern Weſen iſt. Als abſolut Seyendes iſt er zugleich abſolut Gutes und Grund alles Guten in den Geſchöpfen. Da aber das Böſe ſeinem Weſen entgegen und die Geſchöpfe in ſittlicher Beziehung verſchieden ſind, ſo iſt Gott auch der Gerechte, und ſeine Gerechtigkeit iſt das Geſetz der Welt. Seine Gerechtigkeit iſt Güte, und ſeine Güte Gerechtigkeit; denn ſeine Strafen ſind nur Wohlthaten, weil ſie den Zweck der Beſſerung haben. Gottes Weſen iſt das höchſt Wirkſame, er muß ſich alſo ewig offenbaren. Dieß thut er in dem Sohne, und er iſt nur Vater durch den Sohn, er iſt nur allmächtig, weil eine Welt vorhanden iſt, und nur gütig, weil er

dieſe Güte erweiſet. Demnach muß die Welt und der Sohn ewig ſeyn.

Indem Gott aus ſeiner Einheit herausgeht, und ſein Leben und Seyn ſich entwickelt, werden ſeine Gedanken, weil ſie real ſind, perſönlich ſelbſtſtändig in einem ihm vollkommen gleichen Bilde, dem Sohne, der die lebendige Hypoſtaſe der göttlichen Gedanken, die ſelbſtſtändige perſönliche Weisheit iſt. Der Sohn iſt die Einheit der ſämmtlichen urbildlichen und weltbildenden Gedanken, die zuſammengenommen die Weisheit ſind. Die Zeugung des Sohnes durch den Vater iſt anfangslos und ewig; es war nie eine Zeit, da der Vater nicht Vater war, die Zeugung dauert auch ewig fort, und iſt nicht ſinnlich, nicht ein Ausfluß, ſondern ein Ausgehen wie das des Willens aus dem Geiſte, bei welchem der Geiſt auch unverändert bleibt, oder wie das Ausgehen des Glanzes vom Lichte. Durch dieſes Ausgehen wird der Sohn eine ſelbſtſtändige und gleichweſentliche Kraft Gottes, welcher die erſte, urſprüngliche Kraft alles giebt, was die zweite hat. Der Sohn iſt nicht ein Geſchöpf im gewöhnlichen Sinne, ſondern ungezeugt, Gott aus Gott, göttlicher Natur und göttliches Weſens, und ſein Schaffen iſt nur als eine Entwicklung dieſes Weſens anzuſehen, welche mit dem Acte der Zeugung beginnt. Weil der Sohn ſein Weſen unmittelbar vom Vater hat, ſo iſt er ſelbſt Gott, und bleibt Gott, weil er fortwährend am Vater Theil nimmt. Indem der Sohn Gott weiter in der Welt offenbaret, und die Gottheit, die in ihm iſt, ausſtrömen läßt, entſtehen intelligible Weſen, Götter. Obwohl der Sohn eins mit dem Vater iſt, ſo iſt er doch ein andrer als der Vater durch ſein ſelbſtſtändiges Weſen, das ihn ſowohl vom Vater als von den andern Weſen unterſcheidet. Nicht eine numeriſche Einheit beſteht zwiſchen Vater und Sohn, ſondern eine geiſtige Einheit der Subſtanz, des Denkens, des Wollens, der Liebe, der Macht und der Wirkſamkeit. Der Sohn iſt vom Vater abhängig und geringer als der Vater. Er iſt der zweite Gott, und weil ſeine

Wirkſamkeit vom Vater ausgeht, iſt er auch an Macht, Würde und Herrſchaft unter dem Vater. Er iſt den Geſchöpfen gleich, weil er für ſie ſein Daſeyn hat, aber verſchieden von ihnen, weil er dieſes ſein Daſeyn unmittelbar durch Zeugung vom Vater hat, und nicht aus Gnaden, ſondern von Natur Sohn Gottes iſt. Er ſteht in der Mitte zwiſchen Erſchaffenem und Unerſchaffenem. Anbetung gebührt dem Vater allein, dem Sohne nicht, durch den man nur zum Vater beten ſoll. Der Sohn iſt eins, aber doch Inbegriff von Vielen; er iſt ſelbſt die intelligible Welt, die abſolute Vernunft und Prinzip der Vernunft für alle Weſen. Der Logos (die Vernunft) in uns iſt derſelbe mit dem Logos, der im Anfange beim Vater war, und der Logos wohnt in verſchiednen Graden in allen vernünftigen Weſen, und iſt als abſolute Vernunft Wahrheit, und als Offenbarer der Wahrheit Licht. Alle Gottesoffenbarungen vom Anfang an, auch bei Juden und Heiden ſind durch ihn geſchehen, und er führt uns zum Anſchauen des Abſoluten, daß wir den Vater erkennen, wie ihn der Sohn erkennt, und wie der Vater uns erkennt. Alle ſittliche Kraft alles geiſtige Leben kommt vom Sohne inſofern er Leben iſt, und weil dieſes Leben heilig und gerecht iſt, ſo iſt der Sohn als Leben auch die abſolute Gerechtigkeit und Heiligkeit und ihre Quelle.

Der heilige Geiſt iſt dem Vater und dem Sohne gleich, er iſt eine Hypoſtaſe, eine durch den Sohn hervorgebrachte ſelbſtſtändige Perſönlichkeit. Er iſt das erſte und höchſte durch den Sohn vom Vater hervorgebrachte Weſen, dem der Sohn (welchem er alſo untergeordnet iſt), das Seyn und deſſen eigenthümliche Beſchaffenheit giebt, und der alles was er iſt, durch Theilnahme an dem Sohne wird, aber nicht zeitlich, ſondern durch ein ewiges Werden, weil der Begriff der Zeit auf das Göttliche nicht angewandt werden darf. Der Geiſt iſt Inbegriff und Weſen der Gnadengaben, die Gott durch den Sohn wirkt, und ſeine Wirkſamkeit geht nur auf die Heiligen und gieng im A. T. nur auf die Propheten und einige Fromme. Er wird jedem das, deſſen

jeder bedürftig iſt, verklärt Chriſtum in den Gläubigen und führt ſie nach und nach zur höchſten Vollkommenheit. Wer auf dem Wege zu dieſer Vollkommenheit ſtille ſteht, begeht die Sünde wider den heiligen Geiſt, welche eben deshalb mehr zugerechnet wird, als die gegen den Vater und die gegen den Sohn.

Origenes nimmt alſo drei göttliche Hypoſtaſen, Vater Sohn und Geiſt an, welche die Trias ausmachen, und nicht Einer, ſondern Eines ſind. Sie ſind eins durch das göttliche Seyn, welches nur im Vater urſprünglich, im Sohn und Geiſt aber abgeleitet iſt. Der Vater allein iſt ungezeugt und ſteht ſo hoch über Sohn und Geiſt, als beide über den Geſchöpfen ſtehen. Die erſte urſprüngliche Offenbarung des Vaters iſt der Sohn, der dann das durch den Vater erhaltene Leben auf alle andern Weſen fortpflanzt, und zu dem der heilige Geiſt in demſelben Verhältniſſe ſteht, wie er ſelbſt zum Vater.

Der Vater wirkt auf alles, indem er allem das Seyn giebt, der Sohn auf die vernünftigen Weſen durch Mittheilung der Vernunft, der Geiſt auf die Heiligen durch Vollendung der Erleuchtung, Heiligung und Beſeligung.

So hatte ſich die Lehre von der Dreieinigkeit ausgebildet, als der arianiſche Streit eine allgemeine Theilnahme daran wirkte und eine ſymboliſche Beſtimmung der Lehre von dem Verhältniſſe des Vaters zum Sohne durch die Synode von Nicäa veranlaßte.

Den Uebergang zu dem arianiſchen Streite bildet die ſchon erwähnte Differenz, welche ſich über das Verhältniß des Vaters zum Sohne zwiſchen den Biſchöfen Dionyſius von Alexandrien und Dionyſius von Rom erhob. Jener war einer der Schüler des Origenes, welche die Lehre ihres Meiſters wahrſcheinlich beibehielten. Einer derſelben Theognoſtus wenigſtens lehrt ausdrücklich, daß die Weſenheit des Sohnes nicht von auſſenher oder aus dem Nichtſeyenden komme, ſondern aus der Weſenheit des Vaters, wie der Glanz aus dem Lichte, der Dampf aus dem Waſſer entſtehe,

als ein Abfluß aus der Weſenheit des Vaters, ſo daß dieſe dabei keine Theilung und keine Verminderung erleide, indeß der Sohn ihr Bild habe. Der Vater müſſe einen Sohn haben, als Sohn ſey dieſer aber ein Geſchöpf, und herrſche nur über die vernünftigen Weſen. Die Exiſtenz des heiligen Geiſtes bewies er ausdrücklich, und Photius bemerkt daß er auſſerdem ganz dem Origenes in deſſen Werke de principiis folge. Ein andrer Schüler des Origenes, Pierius, ſetzte Vater und Sohn als zwei Weſenheiten oder zwei Naturen, weil er dieſe Worte für das Wort Hypoſtaſe brauchte; ordnete aber den heiligen Geiſt dem Vater und dem Sohne unter. Auch Gregor der Wunderthäter bemerkte, daß Vater und Sohn wohl für die Reflexion zwei, der Hypoſtaſe nach aber nur Eines ſeyen, und bediente ſich für den Sohn der Worte κτίσμα und ποίημα.

Dem Dionyſius von Alexandrien wurde Schuld gegeben, daß er den Sohn Gottes ein ποίημα und γεννητόν genannt, und behauptet habe, daß er ſeiner Natur nach nicht eigenthümlich, ſondern der Weſenheit nach dem Vater fremd geweſen ſey; und als ποίημα nicht eher habe ſeyn können, als er geworden ſey. Die Arianer, welche ſeine Sätze mißverſtanden, (wie frühere, über welche Dionyſius ſelbſt ſich beklagt,) weil ſie dasjenige was er vom λόγος προφορικός ſagte, als auch vom λ. ἐνδιάθετος geſagt anſahen, ſtellten ſeine Anſicht ſo dar, als ob er gelehrt hätte, daß der Vater und der Sohn nicht ewig ſeyen; Gott ſey einmal ohne den Logos geweſen, und der Sohn nicht eher als er geworden ſey; es ſey eine Zeit geweſen, da er nicht war; er ſey nicht ewig, ſondern ſpäter dazu geworden; er nenne den Vater ohne den Sohn, und den Sohn ohne den Vater, und trenne den Sohn weit vom Vater. Baſilius der Große erklärt dieſe Aeuſſerungen des Dionyſius aus dem Beſtreben der ſabellianiſchen Lehre aufs ſtärkſte zu widerſprechen, und daher kam es denn wohl auch, daß Dionyſius den heiligen Geiſt als geſchaffen und als Diener bezeichnet und ihm die Gottheit abſprach.

Dieſe Beziehung auf Sabellius wird wahrſcheinlich durch die Aeuſſerungen des Dionyſius von Rom, der ſich ſowohl gegen diejenigen erklärt, welche die Monarchie Gottes in drei geſonderte Kräfte, Hypoſtaſen und Gottheiten theilten, als gegen den Sabellius, der ſage der Sohn ſey der Vater. Man müſſe aber mit dem Gott des All den göttlichen Logos vereinigen, und auch den heiligen Geiſt in die innigſte Verbindung mit ihm ſetzen, und die heilige Trias auf den einen allmächtigen Gott des All als auf ihren Gipfel beziehen. Dem Satze, daß der Sohn ein Geſchöpf ſey und auf dieſelbe Weiſe geworden wie die andern Gewordenen, widerſpreche die heilige Schrift, welche von ihm eine geziemende Zeugung aber nicht eine πλάσις oder ποίησις ausſage. Es ſey eine Läſterung den Sohn als gleichſam mit Händen gemacht darzuſtellen. Wäre er geworden, ſo war er einmal nicht, und dann wäre Gott einmal ohne Logos, Kraft und Weisheit geweſen. Nur dadurch könne man die Monarchie und die Trias zugleich retten, daß man an den allmächtigen Gott den Vater und an ſeinen Sohn Jeſus Chriſtus, und an den heiligen Geiſt glaube, und den Logos mit dem Gott des All einige.

Dieſe Bemerkung des römiſchen Biſchofs bewog den Dionyſius von Alexandrien ſeine Anſicht zu erläutern und zu modificiren. Er lehrte nun, daß Gott immer Vater und daß Chriſtus als Logos, Weisheit und Kraft, die ja immer im Vater ſeyn müßten, auch immer geweſen ſey. Der Sohn habe aber ſein Seyn nicht von ſich ſondern vom Vater, und ſey als Glanz des ewigen Lichtes ewig, da das Licht nie ohne Glanz zu denken ſey. Er iſt Licht aus Licht. Der Vater iſt nicht ohne das Kind. Er iſt die Quelle, der Sohn der Strom; denn der Logos iſt ein Abfluß des νοῦς. Wie beim Menſchen der Gedanke des Herzens zum Worte wird, und doch derſelbe bleibt im Herzen und im Worte ſo iſt der in Gott befindliche Logos und der aus ihm ausgegangene Logos derſelbe. Der Nus iſt der innenſeyende Logos, der Logos iſt der herausgehende Nus. Der Nus

an ſich ſeyend, iſt gleichſam der Vater des Logos, und dieſer gleichſam ſein Sohn, der unmöglich vor jenem aber auch nicht auſſerhalb mit jenem iſt. Der Vater iſt der größte und allgemeine Nus und hat den Sohn als ſeinen erſten Logos, Dolmetſcher und Boten. Die Monas erweitert ſich ungeſondert zur Trias, die Trias wird ungemindert in der Monas zuſammengefaßt. Das Wort ὁμοούσιος finde ſich nicht in der Schrift, es drücke aber die bisher von ihm vorgetragenen Sätze über das Verhältniß des Vaters zum Sohne vollkommen aus, wie auch alle von ihm gebrauchte Vergleichungen bewieſen.

Durch die bisher geſchilderten Unterſuchungen waren die Sätze feſtgeſtellt worden, daß der Sohn von Ewigkeit in dem Vater geweſen und vor der Schöpfung aus ihm hervorgegangen ſey. Dieß läugnete der alexandriniſche Presbyter Arius, und behauptete gegen ſeinen Biſchof Alexander aufs entſchiedenſte, daß der Sohn nicht ungezeugt (ἀγέννητος) und durchaus kein Theil des Ungezeugten ſey, daß er aber auch aus keinem Stoffe (ὑποκειμένου) ſey; vielmehr ſey er durch den Willen des Vaters vor allen Zeiten zur Exiſtenz gelangt als vollſtändiger Gott, eingeboren, unveränderlich; ehe er gezeugt oder geſchaffen, oder begränzt (ὁρισθῇ) oder begründet wurde, war er nicht, denn er iſt nicht ungezeugt. Der Sohn hat einen Anfang, der Vater iſt anfangslos, der Sohn iſt aus Nichtſeyendem, denn er iſt weder ein Theil Gottes, noch aus einem Stoffe. Der eine allein ungezeugte Gott hat vor ewigen Zeiten einen Sohn gezeugt, durch welchen er die αἰῶνας und das Uebrige gemacht hat. Der Zeugende hat nicht ſcheinbar, ſondern wahrhaft durch ſeinen eignen Willen dem Sohne die Exiſtenz gegeben, und dieſer iſt unwandelbar und unveränderlich, ein vollkommenes Geſchöpf Gottes, aber nicht wie die andern Geſchöpfe oder Erzeugniſſe, nicht eine valentiniſche προβολή, nicht manichäiſch ein gleichweſentlicher Theil des Vaters, nicht, wie Sabellius meinte, Sohnvater, wodurch die Monas zertrennt wird, auch nicht wie Hiera-

kas der das Bild von einer an der andern angezündeten Fackel auf dieſes Verhältniß anwandte, ſondern durch den Willen Gottes vor allen Zeiten geſchaffen, und Seyn und Leben vom Vater nehmend *καὶ τὰς δόξας συνυποςήσαντος αὐτῷ τȣ̃ πατρός.* Der Vater beraubte ſich, indem er ihm die Erbſchaft von Allem gab, deſſen nicht, was er ungezeugt in ſich hat. Denn er iſt die Quelle von Allem. Alſo ſind drei Hypoſtaſen, und der Gott, der Urſächer von allen iſt anfangslos allein; der Sohn iſt zeitlos vom Vater gezeugt, vor den Zeiten geſchaffen und gegründet und war nicht, bevor er gezeugt wurde; ſondern zeitlos vor allen gezeugt hat er allein ſeine Exiſtenz vom Vater. Er iſt nicht ewig oder gleichewig oder gleich ungezeugt mit dem Vater, hat auch das Seyn nicht zugleich mit dem Vater, ſondern als Monas und Princip von allen iſt der Gott vor allen, alſo auch vor dem Sohne. Inſofern er nun von Gott das Seyn, und die Herrlichkeiten und das Leben hat, und alles ihm übergeben worden iſt, inſofern iſt der Gott ſein Princip (*ἀρχή*), denn er herrſcht (*ἄρχει*) über ihn als der ſein Gott und vor ihm iſt. Wenn das „aus ihm“ und „aus ſeinem Leibe“ und „ich bin vom Vater ausgegangen und komme“ als ſein gleichweſentlicher Theil und als eine Emanation (*προβολή*) von einigen verſtanden wird, ſo wäre der Vater zuſammengeſetzt und theilbar und veränderlich und körperlich und das Unkörperliche wäre körperlichen Eindrücken unterworfen. Gott war nicht immer Vater, ſondern wurde es erſt; der Sohn war nicht immer, denn er war nicht, bevor er gezeugt war; er iſt nicht aus dem Vater, ſondern hat ſeine Exiſtenz aus dem Nichtſeyenden, und er iſt nicht von der Weſenheit des Vaters (*ἴδιος τῆς τȣ̃ πατρὸς ȣ̉σίας*); denn er iſt ein Geſchöpf und Gemächt. Chriſtus iſt nicht wahrer Gott, ſondern auch er wurde durch Theilnahme gegöttlichet. Der Sohn kennt den Vater nicht genau, der Logos ſieht den Vater nicht vollkommen, verſteht und kennt ihn nicht genau. Er iſt nicht der alleinige und wahrhafte Logos des Vaters; ſondern bloß dem Namen nach Logos

und Weisheit, und bloß durch Gnade heißt er Sohn und Kraft. Er iſt nicht unveränderlich wie der Vater, ſondern von Natur veränderlich wie die Geſchöpfe, und es mangelt ihm die vollſtändige Erfaſſung des Vaters durchs Erkennen.

Gott war erſt allein, da war Logos und Weisheit noch nicht; erſt als Gott uns ſchaffen wollte, da machte er einen und hieß ihn Logos und Weisheit und Sohn, um uns durch ihn zu ſchaffen. Es giebt zwei Weisheiten. Die eine iſt die eigenthümliche die bei Gott iſt und in welcher der Sohn gezeugt iſt, der durch die Theilnahme an dieſer Weisheit Logos und Weisheit heißt, und ſo iſt auch ein anderer Logos in Gott auſſer dem Sohne. Seiner Natur nach iſt der Sohn, wie alle, veränderlich, ſeinem eignen freien Willen nach aber bleibt er gut, ſo lange er will; wenn er will, kann auch er ſich ändern, da er von veränderlicher Natur iſt. Gott ſah voraus, daß er gut ſeyn werde, und gab ihm im voraus die Herrlichkeit, die er nachher wegen der Tugend hatte. Gott ſah ſeine Werke voraus, und deshalb ließ er ihn einen ſolchen werden.

Das iſt die Lehre des Arius. Ihre Hauptſätze widerlegte Alexander dadurch daß er einmal den Ausdruck Joh. 1, 18. in dem Schooße des Vaters, davon herleitete, daß der heil. Geiſt dadurch die Unzertrennlichteit des Vaters und des Sohnes habe anzeigen wollen, und aus Joh. 1, 3. den Satz beſtritt, daß der Sohn einmal nicht geweſen ſey, da nach dieſer Stelle ja alles durch ihn wurde. Wenn dieß der Fall iſt, ſo hat er alles aus Nichtſeyendem gemacht. Das Seyende aber iſt von dem aus Nichtſeyendem Gewordenen ſehr verſchieden und ihm entgegengeſetzt. Es iſt alſo zwiſchen Vater und Sohn nicht einmal ein denkbarer Unterſchied. Die Welt iſt aus Nichtſeyendem geſchaffen und ihr Urſprung iſt alſo ſpäter. Johannes wollte weil er das „War“ des Logos bedachte, das alle Vernunft überſteigt, ſeine Zeugung und ſeine Machung nicht ausſprechen, er wollte nicht mit demſelben Worte das Machende und das Gewordene nennen. Er wollte ihn damit nicht als

ungezeugt bezeichnen, denn nur der Vater iſt ungezeugt, ſondern nur andeuten daß die unausſprechliche Hypoſtaſe des Eingebornen über allen menſchlichen und vielleicht auch engliſchen Begriff iſt. Da alles durch den Sohn geſchaffen iſt, ſo ſind auch alle Zeitbeſtimmungen durch ihn geworden. Der Vater iſt und der Sohn iſt immer bei ihm durch den er Vater heißt, und dadurch iſt der Vater immer vollkommen, und hat den Sohn nicht in der Zeit, nicht in einem Zwiſchenraume, nicht aus Nichtſeyendem geſchaffen. Die Sohnſchaft des eingebornen Sohnes hat zwar nichts mit menſchlicher Sohnſchaft gemein, weil ſie von Natur die väterliche Gottheit erhält, und diejenigen, die den Geiſt der Sohnſchaft empfangen, zu Söhnen Gottes (nicht φύσει, ſondern θέσει) macht. Dadurch, daß der Herr ſagt: Ich und der Vater ſind eins, nennt er ſich nicht den Vater, und macht nicht aus den ihrer Hypoſtaſe nach zwei ſeyenden Naturen eine, ſondern bezeichnet bloß die in ihm ausgedrückte durchaus vollkommene Aehnlichkeit mit dem Vater, deſſen vollkommenes Bild er iſt. Zwiſchen dem ungezeugten Vater und dem aus Nichtſeyendem Gewordenen iſt ein großer Abſtand, den die eingeborne Natur vermittelt. Die Kirche glaubt an den einen Herrn Jeſus Chriſtus, den eingebornen Sohn Gottes, der nicht aus dem Nichtſeyenden gezeugt iſt, ſondern aus dem ſeyenden Vater, nicht nach den körperlichen Aehnlichkeiten, als Theilungen (τομαῖς) oder Ausflüſſen ſondern unausſprechlich und ſo daß ſeine Hypoſtaſe jeder gezeugten Natur unerforſchlich iſt, da die Natur der Vernunftweſen auch die Kenntniß der väterlichen θεογονία nicht faßt; ſie glaubt an den wie der Vater unveränderlichen, unbedürftigen und vollkommenen Sohn, der dem Vater ähnlich iſt (ἐμφερῆ) und bloß dadurch unter dem Vater ſteht, daß er nicht ungezeugt iſt, der das Sohnſeyn ewig aus dem Vater hat, ohne daß er deshalb doch ungezeugt wäre, denn das Ungezeugte iſt das dem Vater allein gebührende ἰδίωμα.

Die Schriftſtellen, welche Alexander für ſeine Anſicht anführt, ſind: Pſ. 45, 8. Joh. 1, 18. 1, 1. Jeſ. 53, 8.

Matth. 11, 27. Hebr. 1, 2. 3. Col. 1, 16. Sprüchw. 8, 30. Röm. 8, 32. Matth. 3, 17. Pſ. 2, 7. Pſ. 110, 3. Joh. 10, 30. Joh. 14, 8. 9. Pſ. 36, 10. 1 Joh. 5, 1. Joh. 14, 27. 28.

Der Streit der beiden Partheien verbreitete ſich über die ganze Kirche und Conſtantin der Große berief, nachdem ein Verſuch zur Vermittelung fehlgeſchlagen war, die Synode von Nicäa (325.), welche die Kirchenlehre über das Verhältniß des Sohnes zum Vater feſtſtellte, und die Anſicht des Arius verwarf. Sie ſetzte feſt den Glauben an einen Gott, den allmächtigen Vater, den Schöpfer alles Sichtbaren und Unſichtbaren, und an einen Herrn Jeſus Chriſtus, den Sohn Gottes, gezeugt aus dem Vater, eingeboren, d. i. aus der Weſenheit des Vaters, Gott aus Gott und Licht aus Licht, wahrer Gott aus wahrem Gotte, gezeugt, nicht gemacht, gleichweſentlich dem Vater, durch den alles wurde im Himmel und auf Erden, der wegen uns Menſchen und wegen unſres Heiles herabkam, und Fleiſch und Menſch wurde, der litt und am dritten Tage auferſtand, gen Himmel fuhr, und kommen wird zu richten die Lebendigen und die Todten, und an den heiligen Geiſt. Diejenigen aber, die da ſagen, daß eine Zeit war, da der Sohn Gottes nicht war, und daß er nicht geweſen ſey, ehe er gezeugt wurde, oder daß er aus Nichtſeyendem geworden ſey, oder die ſagen, daß er aus einer andern Hypoſtaſe oder Weſenheit ſey, wandelbar oder veränderlich, die verdammt die heilige, katholiſche und apoſtoliſche Kirche. Die Vergleichung mit dem frühern Glaubensbekenntniß der morgenländiſchen Kirche zeigt, welche genaueren Beſtimmungen durch die Synode von Nicäa in das allgemeine Glaubensbekenntniß der Kirche gekommen ſind. Der Zuſatz „aus der Weſenheit des Vaters“ war nothwendig, um dem Mißverſtande vorzubeugen, als ob der Sohn nur eben ſo wie alles Uebrige aus Gott ſey, und das „gleichweſentlich“, um anzuzeigen, daß nicht bloß von einer Aehnlichkeit, ſondern von einer vollkommnen Gleichheit des Vaters und des Sohnes die Rede ſey.

Dieſes Glaubensbekenntniß von Nicäa erlangte nicht ſogleich allgemeine Annahme. Ein großer Theil der aſiatiſchen Biſchöfe erklärte ſich beſonders gegen den Ausdruck „gleichweſentlich", weil er nicht ſchriftmäßig ſey, und weil man ſich dieſen Ausdruck nur unter dem Bilde einer προβολή, oder eines Ausfluſſes oder einer Theilung denken könne, deren keiner auf das Verhältniß des Sohnes zum Vater paſſe. Ihrem Widerſpruch kam zur Hülfe, daß Conſtantin d. Gr. ſelbſt durch ſeine Schweſter Conſtantia den Arianern günſtig geſtimmt wurde, und erlaubte, daß Arius zurückberufen und für rechtgläubig erklärt werde, nachdem er ein Glaubensbekenntniß unterſchrieben hatte, in welchem er ſeinen Glauben an den Herrn Jeſus Chriſtus, den Sohn Gottes, den aus demſelben vor allen Aeonen gezeugten Gott Logos, durch welchen alles geworden ſey, ausgeſprochen hatte.

Die Gegner des nicäniſchen Glaubensbekenntniſſes theilten ſich ſelbſt in verſchiedne Partheien, welche eine Reihe von Glaubensbekenntniſſen aufſetzten. So hielt diejenige Parthei, welche von dem Biſchofe Euſebius von Nicomedien den Namen Euſebianer hatte, im Jahre 341 vier Synoden in Antiochien und erklärte auf der erſten, daß ſie keine Arianer ſeyen, ſondern dem alten Glauben der Kirche folgten, indem ſie bekennten, daß ein eingeborner Sohn Gottes ſey, der vor allen Aeonen exiſtire und bei dem Vater ſey der ihn gezeugt habe. Auf der zweiten ſprachen ſie aus, daß der Sohn der eingeborne Gott ſey, durch welchen alles geworden, und der vor den Aeonen aus dem Vater gezeugt ſey, Gott aus Gott, Ganzer aus Ganzem, Einer aus Einem, Vollkommener aus Vollkommenem, lebendiger Logos, lebendige Weisheit, unwandelbar und unveränderlich, das wechſelloſe Bild der Gottheit, der Weſenheit, des Willens, der Kraft und der Herrlichkeit des Vaters, der Logos Gottes, der im Anfange bei Gott war, ſo daß der Vater wahrhaft Vater ſey, und der Sohn wahrhaft Sohn

und der heilige Geiſt wahrhaft heiliger Geiſt, ſo daß dieſe Worte nicht ohne Bedeutung ſeyen, ſondern ganz ſtreng die jedem eigenthümliche Hypoſtaſis, Ordnung und Herrlichkeit bezeichneten, und daß ſie der Hypoſtaſe nach drei und der Uebereinſtimmung nach eines ſeyen. Sie verwarfen ausdrücklich alle diejenigen, welche lehrten, daß Zeit oder Aeon vor der Zeugung des Sohnes geweſen ſey, und die den Sohn ein Geſchöpf wie andre Geſchöpfe nannten, oder ein Erzeugniß oder Gemächte, wie andre Erzeugniſſe und Gemächte. Die dritte ſetzte feſt, daß der Sohn aus dem Vater vor allen Aeonen gezeugt, vollkommener Gott aus vollkommenem Gotte, und bei Gott ἐν ὑποστάσει ſey. Die vierte erklärte ſich gegen diejenigen, welche behaupteten, daß der Sohn aus Nichtſeyendem ſey oder aus einer andern Hypoſtaſe und nicht aus Gott, und daß eine Zeit geweſen ſey, in welcher er nicht war.

Eine fünfte Synode von Antiochien im J. 343 ſtimmte mit den Erklärungen der vierten überein, und verwarf noch überdieß alle diejenigen, welche drei Götter annehmen, oder Chriſtum nicht für Gott halten, oder ſagen, daß er vor den Aeonen weder Chriſtus noch Sohn Gottes geweſen ſey; oder daß der Vater und der Sohn und der heilige Geiſt derſelbe ſey, oder daß der Sohn ungezeugt ſey, oder daß der Vater nicht durch ſeinen Willen den Sohn gezeugt habe. Anzunehmen daß der Vater ohne ſeinen Willen den Sohn gezeugt habe finden ſie ſchriftwidrig und dem Glauben entgegen. Endlich erklärten ſie, daß der Vater über alles, auch über den Sohn herrſche, und daß der Sohn dem Vater unterworfen ſey, ſonſt aber über alles was nach ihm komme und durch ihn geſchaffen ſey regiere, und auch die Gabe des heiligen Geiſtes den Heiligen nach dem Willen des Vaters verleihe. Die Formeln von Philippopolis (347) und von Sirmium (351) ſind dieſer fünften antiochenischen (gewöhnlich die lange genannt) ganz gleich. Die zweite ſirmiſche Formel von 351 erklärte ſich gegen den Gebrauch der Worte ὁμοούσιος und ὁμοιούσιος und behauptete,

daß der Vater in allem größer und höher als der Sohn ſey, und dieſer jenem unterworfen. Die Synode von Ancyra (358) drang darauf, daß man den Sohn dem Vater ähnlich (ὅμοιος) heißen müſſe, weil man ihn ſonſt zu einem Geſchöpfe machen würde. Vollkommne Aehnlichkeit nach dem Weſen aber nicht Einerleiheit behaupteten ſie. Die dritte ſirmiſche Formel von 359 lehrt den Glauben an den einen eingebornen Sohn Gottes, der vor allen Aeonen und vor allem Anfang und vor aller denkbaren Zeit und vor aller begreifbaren Weſenheit ἀπαθῶς aus Gott gezeugt ſey, durch welchen die Aeonen vollendet wurden und Alles wurde. Der Eingeborne iſt allein aus dem alleinigen Vater gezeugt, Gott aus Gott, nach der Schrift dem Vater, der ihn gezeugt hat, ähnlich. Seine Zeugung weiß niemand als der Vater, der ihn gezeugt hat. Er iſt gekreuzigt und geſtorben und in die Unterwelt hinabgeſtiegen und verrichtete das dort nothwendige Geſchäft und die Pförtner der Hölle bebten, da ſie ihn ſahen. Das Wort ὀσία verwarfen ſie und erklärten den Sohn dem Vater für durchaus ähnlich. Die Synode von Rimini 359 unterzeichnete gezwungen die dritte ſirmiſche Formel, nur daß der Sohn von ihr nur für dem Vater ähnlich, nicht durchaus ähnlich erklärt wurde. Die Synode von Seleucia in Iſaurien (359) beſtätigte die zweite antiochiſche Formel und erklärte ſich ausdrücklich für die Aehnlichkeit des Vaters und des Sohnes und gegen die Ausdrücke ὁμοούσιος und ὁμοιούσιος und verdammte die Meinung, daß der Sohn dem Vater unähnlich ſey.

Alle dieſe bis jetzt erwähnten Formeln waren gegen das Glaubensbekenntniß von Nicäa gerichtet und ihre Verfaſſer ſtimmten in dieſer Richtung überein. Auſſerdem aber hatten die Gegner von Nicäa ſehr verſchiedne Anſichten und dieſe Verſchiedenheit gab zu mehreren arianiſchen Partheien Veranlaſſung. Man unterſcheidet zunächſt reine und ſogenannte halbe Arianer. Die Häupter der reinen, die auch Anomöer und Exukontianer heißen, waren Aëtius, Eunomius und Acarius. Die Lehre des

Aëtius kennen wir aus ſeinen eignen Worten. Er bekämpfte die Kirchenlehre durch logiſche Schlüſſe. Der ungeſchaffene Gott, ſagt er, iſt höher als alle Urſache, alſo auch höher als jede Zeugung. Es kann alſo eine von ihm zur Exiſtenz gebrachte Natur nicht in Bezug auf die Weſenheit ununterſchieden von ihm ſeyn. Wenn Gott ewig in der ungezeugten Natur bleibt, und als Erzeugniß ewig Erzeugniß iſt ſo kann von gleichweſentlich und ähnlichweſentlich nicht die Rede ſeyn. Iſt Gott ſeiner Weſenheit nach ungezeugt, ſo hat er nicht durch Auseinandergehen ſeiner Weſenheit das Gezeugte gezeugt, ſondern dieß iſt aus der Weſenheit, die es zur Exiſtenz brachte. Denn daß dieſelbe Weſenheit gezeugt und ungezeugt ſey widerſpricht ſich. Iſt das Ungezeugte gezeugt, ſo war das Gezeugte ungezeugt. Denn jede Natur ſtrebt auf das ihr Verwandte zu. Iſt Gott nicht ganz ungezeugt, ſo kann er wohl weſentlich gezeugt haben, iſt er es aber nicht, ſo hat er durch ſeine Macht das Erzeugniß zur Exiſtenz gebracht. Heißt die Weſenheit Gottes umgeſtaltet Erzeugniß, ſo iſt ſeine Weſenheit nicht unveränderlich, da die eigenthümliche Schöpfung des Sohnes durch Veränderung bewirkt iſt. Wenn nun die Weſenheit Gottes unveränderlich und höher als die Zeugung iſt, ſo iſt alles auf den Sohn Bezügliche bloßer Name. Wenn das Erzeugniß in dem ungezeugten Gotte dem Keime nach war, ſo wurde er nach der Zeugung etwas von Auſſen dazu nehmend, gleichſam gemännlichet, und iſt alſo nicht durch die Zeugung ſondern durch das Hinzugekommene nach der Zeugung vollkommen. Wenn Gott ungezeugter Natur iſt und weiß, daß er nicht gezeugter Natur iſt, und der Sohn gezeugter Natur ſeyend weiß daß er dieß iſt, ſo kann von einer Gleichweſentlichkeit nicht die Rede ſeyn. Wenn das Wort „ungezeugt" eine Weſenheit bezeichnet, ſo wird es natürlich in Bezug auf die Weſenheit des Erzeugniſſes als Gegenſatz unterſchieden.

Eunomius nimmt einen Gott an, der in Beziehung auf die Weſenheit nach welcher er einer iſt, nicht in meh-

rere getrennt oder getheilt iſt, und nicht aus einer Weſenheit in drei Hypoſtaſen ſchematiſirt, der keinen Genoſſen ſeiner Gottheit, keinen Theilhaber ſeiner Herrlichkeit, ſeiner Macht und Herrſchaft hat; ferner den Sohn Gottes, der eingeborner Gott, Chriſtus, wahrer Gott, nicht ungezeugt iſt, nicht ohne Zeugung, ehe er war, Sohn genannt wurde, der vor aller Schöpfung geworden, nicht ungeſchaffen, Logos im Anfang, nicht anfangslos iſt, der nicht gleiche Würde mit dem Vater hat, und auch mit keinem andern an der väterlichen Weſenheit oder an ſeiner Herrſchaft Theil nimmt, ſondern der durch die Zeugung herrlich geworden iſt, und vom Vater die Herrlichkeit, aber nicht die Herrlichkeit des Vaters erhalten hat, denn dieſe iſt unmittheilbar, der Unſterbliches und Sterbliches, Geiſter und alles Fleiſch geſchaffen hat, weil alles durch ihn wurde, der in vorzüglicher Aehnlichkeit und eigenthümlichem Begriffe (ἔννοιαν) ſeinem Erzeuger allein ähnlich iſt, nicht der Weſenheit nach ſondern als Bild und Siegelabdruck des Vaters.

Euzoius von Antiochien behauptete, daß aus der Formel von Rimini (359) und aus der von Conſtantinopel (360) das Wort ὅμοιον weggenommen werden müſſe, und daß der Sohn dem Vater durchaus unähnlich ſey, nicht nur der Weſenheit, ſondern auch dem Willen nach, und daß er aus Nichtſeyendem ſey.

Eine Anzahl von Lehrern nahm alle nicäniſchen Beſtimmungen mit Ausnahme des ὁμοούσιον an, und dieſe wurden von den Orthodoxen (nach der Erklärung des Athanaſius) als Brüder angeſehen, weil ſie bloß in Bezug auf dieſes Wort von ihnen abwichen, ſonſt aber annahmen, daß der Sohn aus der Weſenheit des Vaters und nicht aus einer andern Hypoſtaſe ſey, daß er auch kein Geſchöpf oder Gemächte, ſondern ein ächtes Erzeugtes von Natur, und ewig bei dem Vater als ſein Logos und ſeine Weisheit ſey. Sie könnten, ſagt Athanaſius, da ſie zugleich annähmen daß der Sohn aus der Weſenheit des Vaters und daß er ihm weſensähnlich ſey, darunter nichts anders verſtehen, als daß er

eben gleichweſentlich ſey, da ſie überdieß den Vater die Quelle der Weisheit und des Lebens, und den Sohn den Abglanz des ewigen Lichtes, und das Erzeugniß der Quelle nennten. Gegen ſie wurde beſonders geltend gemacht, daß das „ähnlich" eine Qualität ſey, und daß eine Qualität nicht in Gott ſeyn könne, daß das Aehnliche bloß durch Theilnahme erhalten werde, und auch weggenommen werden könne, was eben auch auf Gott nicht paſſe. Indem man die Einerleiheit der Natur annehme, müſſe man auch die Gleichweſentlichkeit bekennen und alle Zuſammenſetzung in Gott verwerfen.

Cyrillus von Jeruſalem erklärte, daß ein Vater ſey, und ein Herr, ſein eingeborner Sohn und ein heiliger Geiſt, der Paraklet. Dieſes zu glauben reiche hin zur Seligkeit, und über Natur und Hypoſtaſe ſolle man nicht grübeln, ſondern ſich an dem halten, was in der Schrift geſchrieben ſey. Die übrigen Beſtimmungen, welche Cyrillus über dieſe Lehre giebt ſind alle in beſtimmtem Gegenſatze beſonders gegen marcionitiſche und ſabellianiſche Irrthümer gegeben.

Euſebius von Cäſarea betrachtete in ſeinen früheren Schriften den Sohn als ſubordinirt, als den großen Engel des Rathes, als den Diener des unausſprechlichen Beſchluſſes des Vaters, als den zweiten Urſächlichen nach dem Vater, als den göttlichen Logos, der der zweite nach dem Vater ſey, und den Befehlen des Vaters diene, als eine vorweltliche lebendige und ſubſiſtirende Weſenheit, welche dem Vater und Gott des All zur Schöpfung alles Gezeugten diente. Der Sohn war nicht anfangslos beim Vater; denn dieſer iſt ungezeugt und jener gezeugt, jener Sohn, dieſer Vater, und der Vater muß nothwendig vor dem Sohne ſeyn und beſtehen; er iſt das Bild des Vaters als Urweſenheit dem Vater geähnlichet. Aber Euſebius nennt ihn auch den gezeugten Sohn, der nicht in gewiſſen Zeiten nicht war, und nachher erſt wurde, ſondern der vor ewigen Zeiten war und vorher war, und mit dem Vater als Sohn immerwährend war, und ſeine Weſenheit aus dem unausſprechlichen und unbegreiflichen Willen und der Kraft des Vaters empfieng. Aber er wollte den

Sohn durchaus nicht als Geſchöpf betrachtet wiſſen, ſondern behauptete, daß der Sohn von Natur Gott und aus der Weſenheit des Vaters hervorgegangen ſey. Auf der Synode von Nicäa nahm Euſebius das ὁμοούσιος an, erklärte ſich aber in Bezug auf **Marcellus von Ancyra** gegen die Einerleiheit des Sohnes und des Vaters, um nicht in den Sabellianismus zu gerathen, und lehrte, daß die zwei Hypoſtaſen durchaus nicht von gleicher Würde und nicht beide anfangslos ſeyen, daß die Erzeugung des Sohnes aber durchaus unerklärbar ſey.

Dieſer Anſicht des Euſebius ſtand die des Marcellus geradezu entgegen, welcher, nach dem Berichte des Euſebius über ſeine Lehre, dem Sohne keine eigne Subſiſtenz zuſchrieb, und ihn als den Logos bezeichnete, der dem im Menſchen ſeyenden Logos ähnlich ſey und nun in Gott ruhe, eben wie der Logos, der in uns ſchweige, dann wirke, wenn er im Reden ſich ausſpreche. Dieſer göttliche Logos habe vor noch nicht vierhundert Jahren auf unbekannte Weiſe Fleiſch angenommen, und durch das Fleiſch, was ihm als Menſchen zu thun oblag, vollendet, ſey damals Sohn Gottes geworden, habe den Namen Jeſus Chriſtus erhalten, und ſey als König und Bild des unſichtbaren Gottes und Erſtgeborner aller Creatur, da er früher nicht war, damals erſchienen. So ſtellt Euſebius ſeine Lehre dar, und Marcellus hatte wirklich gelehrt, daß der Logos ehe er Fleiſch annahm nicht ein Bild des unſichtbaren Gottes war, daß er vor der Erſcheinung auf Erden und vor der Geburt durch die Jungfrau bloß Logos und bloß Geiſt war, in jener Stille, die vor der Weltſchöpfung war, da der Logos in Gott war. Nach der Schrift ſey bloß ein Gott und deſſen Logos ſey aus dem Vater hervorgegangen, damit alles durch ihn werde, dieſer werde aber nach der Zeit des Gerichtes und nachdem alles in ſeine Ordnung gebracht und jede feindſelige Wirkſamkeit vernichtet ſeyn werde, dem Vater unterworfen werden, der ihm alles unterworfen hatte, und ſo der Logos wieder in Gott ſeyn, wie er vor der

Welt war. Erſt war Gott allein, und da alles durch den Logos werden ſollte, ſo gieng der Logos des Vaters durch eine draſtiſche Wirkſamkeit (ἐνέργεια δραστική) heraus, welche Wirkſamkeit für die Weltſchöpfung erforderlich war. Er nenne ſich auch nicht Sohn Gottes, ſondern Menſchenſohn, und zeige dadurch, daß der Menſch θέσει wegen ſeiner Gemeinſchaft mit Gott Sohn Gottes geworden ſey, und nach der Vollendung ſeines Werkes wieder als Logos mit Gott werde vereinigt werden (1 Kor. 15, 28.). Der Logos wurde vor ſeiner Menſchwerdung nicht der Erſtgeborne aller Creatur genannt; denn der Ewigſeyende kann ja nicht der Erſtgeborne irgend eines ſeyn; ſondern die Schrift nennt den neuen Menſchen, auf welchen Gott alles zuſammenfaſſen wollte den Erſtgebornen aller Creatur. Sprüchw. 8, 22 ꝛc. iſt nicht der Anfang der Gottheit des Heilandes gemeint, wie die Arianer wollen, ſondern die zweite Heilsanſtalt (οἰκονομία) im Fleiſche; deshalb heißt es „geſchaffen“. Da Gott unſichtbar iſt, ſo muß auch der Logos unſichtbar ſeyn, und kann alſo an ſich Gottes Bild nicht ſeyn. Der Apoſtel muß alſo unter dem Bilde des unſichtbaren Gottes, das zum Logos hinzugekommene ſichtbare Fleiſch verſtehen, in dem das Unſichtbare erſcheint. Der „Geliebte des Vaters“ (Matth. 3, 17.) iſt der mit dem Logos geeinte Menſch; dieſer Menſch erhielt den Anfang ſeiner Herrſchaft durch den Logos, und kann ſie alſo auch wieder aufgeben. Nicht ſeinetwegen ſondern unſertwegen nahm er menſchliches Fleiſch an, und wenn er alles, was er für uns zu thun hat, vollendet haben wird, wird er auch ſeine Herrſchaft nicht mehr nöthig haben.

Photinus hatte dieſelbe Lehre wie ſein Lehrer Marcellus. Der Sohn ſey bloß Logos ohne eigne Subſiſtenz und habe ſein Seyn in einem andern; vor den Zeiten ſey Chriſtus weder Sohn Gottes, noch Mittler, noch Bild Gottes geweſen, ſondern ſey dieß erſt nach der Fleiſchwerdung geworden, habe auch da erſt den Anfang

der Herrſchaft erhalten, welche nach dem Ende und nach dem Gerichte aufhören werde.

Marcellus hatte ſeine Anſicht aufgeſtellt, um die Monarchie zu retten, und rechtfertigte ſie in einem eignen Glaubensbekenntniß bei der abendländiſchen Kirche, welche ſeine Sätze, weil ſie bloß Unterſuchungen, nicht dogmatiſche Beſtimmungen ſeyn wollten, gelten ließ und ſeine Verdammung durch die Euſebianer aus dem böſen Willen dieſer Secte herleitete.

Die Beſtimmungen des nicäniſchen Glaubensbekenntniſſes wurden durch Athanaſius weiter ausgeführt und erklärt. Er lehrte den Glauben an einen eingebornen Logos, Weisheit und Sohn, der ohne Anfang und ewig aus dem Vater gezeugt ſey, und verwarf die Unterſcheidung zwiſchen einem λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός und die Bezeichnung des Ausgangs des Sohnes als Ausfluß der vollkommnen oder als Theilung der leidensloſen Natur, oder als προβολή. Der Sohn ſey urvollkommen (αὐτοτελὴς) lebend und wirkend, das wahrhafte Bild des Vaters, ihm an Würde und Herrlichkeit gleich, wahrer Gott aus wahrem Gotte, auf unbegreifliche und unausſprechliche Weiſe gezeugt, wie der Fluß aus der Quelle, ſo daß keine Trennung ſtatt findet, obgleich zwei Geſtalten (σχήματα) und zwei Namen ſind. Der Vater iſt nicht Sohn, der Sohn nicht Vater, ſondern der Vater iſt des Sohnes Vater, der Sohn des Vaters Sohn. Die Gottheit des Vaters theilt ſich ohne Trennung dem Sohne mit. Er iſt ein vollkommnes Erzeugniß nach der Natur aus Vollkommenem. Der Vater hat das Seyn aus ſich und zeugte den Sohn, der von Natur wahrhafter und ächter Sohn des Vaters iſt, der eigne Sohn ſeiner Weſenheit, eingeborne Weisheit und wahrer und einiger Logos Gottes. Das ganze Eigene der Weſenheit des Vaters iſt der Sohn (τὸν θεὸν ὅλως μετέχεσθαι, heißt eben erzeugt; das Zeugen aber bedeutet den Sohn.) Wir ſehen den Sohn nicht von auſſen, ſondern aus dem Vater gezeugt und den Vater ganz bleibend,

den Charakter der Hypoſtaſe immer ſeyend und unveränderliche Aehnlichkeit und Bild in Bezug auf den Vater bewahrend. Der Sohn iſt im Vater, wie der Glanz im Lichte. In Gott iſt keine Nothwendigkeit und deshalb iſt er von Natur gut, und ſo iſt er durch die Natur des Sohnes und nicht aus ſeinem Willen Vater. Das Zeugen gehört der Natur an.

Athanaſius hat auch zuerſt die genauere Beſtimmung der Lehre vom heiligen Geiſte veranlaßt, indem er die Dreieinigkeit als in ſich vollkommen darſtellte, die im Vater, im Sohn und im heiligen Geiſte beſtehe, in der nichts Fremdes und von auſſenher Kommendes ſey, die nicht aus Schöpfer und Gewordenem beſtehe, ſondern welcher geſammt das Schaffen angehöre; welche ſich ſelbſt ähnlich und ihrer Natur nach unzertrennt, und deren Wirkſamkeit eine ſey. Der Vater macht alles durch den Logos im heiligen Geiſte. So wird, ſagt er, die Einheit der heiligen Dreiheit gewahrt, und ein Gott in der Kirche verkündigt, der über allen als Vater, Anfang und Quell, und durch alle durch den Logos, und in allen im heiligen Geiſte iſt. Und dieſe Dreiheit beſteht nicht bloß dem Namen und der Einbildung nach, ſondern in der That und in wahrhafter Exiſtenz.

Athanaſius hatte dieſe Lehre gegen die Pneumatomachen zu vertheidigen, welche den heiligen Geiſt für ein Geſchöpf, und für einen der dienenden Geiſter erklärten, der ſich bloß dem Grade nach von den Engeln unterſcheide. Dieſe Pneumatomachen heißen auch Macedonianer von dem Homoeuſianer Macedonius, der den Sohn für dem Vater durchaus, auch der Weſenheit nach, ähnlich erklärte, den heiligen Geiſt aber als einen Diener darſtellte, und ihn unter die göttlichen Engel ſetzte, ſonach für geſchaffen erklärte. Aber auch Gregor von Nazianz (C. Ullmann, Gregor von Nazianz. Darmſt. 1825. 8.) bemerkte, daß unter den der nicäniſchen Lehre anhängigen Theologen, einige den heiligen Geiſt für eine Wirkſamkeit erklärten, einige für ein Geſchöpf und einige für Gott;

und daß andre gar nichts darüber auszuſprechen wagten, um ſich nicht gegen die Schrift zu verfehlen, die hierüber nichts ganz Klares ausgeſprochen habe. Die Synode zu Alexandrien (362) unter des Athanaſius Vorſitz verlangte dann von den Biſchöfen die in die kirchliche Gemeinſchaft der Nicäner wieder aufgenommen werden wollten, daß ſie nicht nur die Arianer verdammten und den nicäniſchen Glauben annähmen, ſondern auch die Lehre, welche den heiligen Geiſt für ein Geſchöpf erklärte, und ihn von der Weſenheit Chriſti trennte verwürfen.

Die Geſtalt, welche Athanaſius dieſer Lehre gegeben hatte, fand in der morgenländiſchen Kirche an *Baſilius* dem *Großen*, *Gregorius von Nazianzus* und *Gregorius von Nyſſa*, und an *Didymus*, in der abendländiſchen an *Ambroſius* und *Hilarius* gewandte und einflußreiche Vertheidiger. Baſilius und Gregorius von Nyſſa bekämpften beſonders die Eunomianer, Gregorius von Nazianzus bearbeitete die Lehre vom Sohne und vom Geiſte, Didymus ſchrieb über die Dreieinigkeit und über den heiligen Geiſt. Hilarius hat eine Abhandlung über den Glauben der Morgenländer und eine Hauptſchrift über die Dreieinigkeit geſchrieben und Ambroſius in ſeiner Schrift vom Glauben die Lehre von der Dreieinigkeit und in einer andern Schrift die Lehre vom heiligen Geiſte dargeſtellt. So kam es, da die Kaiſer Valentinianus I., Gratianus und Theodoſius I. die Arianer auch durch bürgerliche Geſetze verdammten und den nicäniſchen Glauben ſchützten auf der Synode zu Conſtantinopel 381 zu einer Erweiterung des nicäniſchen Glaubensbekenntniſſes, welches in dieſer Geſtalt fortan die Norm für dieſe Lehre in der orthodoxen Kirche blieb.

Das nicäniſche Glaubensbekenntniß hatte οὐσία und ὑπόςασεις als gleichbedeutend genommen, eben ſo Athanaſius der beide Ausdrücke als Seyendes, Beſtehendes erklärte. Dagegen unterſchieden die morgenländiſchen Nicäner und am ſchärfſten Baſilius der Große ὀσία als das den drei

Perſonen Gemeinſame (die Göttlichkeit), und ὑπόςασις als das jeder Perſon Eigenthümliche und ſie von der andern Unterſcheidende. Die Lateiner hatten für οὐσία und ὑπόστασις nur ein Wort substantia und für die Unterſcheidung der Hypoſtaſen das Wort persona. Die Griechen brauchten für οὐσία auch φύσις und für ὑπόςασις in dem von Baſilius angegebenen Sinne auch ἰδιότης.

Jeder Perſon wurden eigne unterſcheidende Eigenthümlichkeiten beigelegt, dem Vater die ἀγεννησία, dem Sohne die γεννησία, dem heiligen Geiſte die ἐκπόρευσις oder ἔκπεμψις. In Beziehung auf die letztere trennte ſich die griechiſche Kirche von der lateiniſchen, indem jene den heiligen Geiſt vom Vater allein, dieſe vom Vater und vom Sohne zugleich ausgehen ließ, welche Beſtimmung in einem Glaubensbekenntniſſe auf der toletaniſchen Synode von 589 zuerſt erſcheint.

Auguſtinus hat, indem er ſich ſtreng an das nicäniſche Glaubensbekenntniß hielt, demſelben doch dadurch ſchärfere Beſtimmungen gegeben, daß er alles dasjenige was im nicäniſchen Glaubensbekenntniſſe noch auf eine Ungleichheit der Perſonen gedeutet werden konnte, entfernte, und die Einheit der drei Perſonen als Zahleneinheit beſtimmte. Die Erſcheinungen Gottes im A. T. hatte man bis auf Auguſtinus dem Sohne zugeſchrieben, er ſprach ſie der geſammten Dreieinigkeit zu, eben ſo ließ er die Sendung des Sohnes nicht bloß vom Vater ſondern von der ganzen Dreieinigkeit ausgehen. In der Dreieinigkeit, lehrte er, findet kein Verhältniß von Befehlendem und Gehorchenden ſtatt, die drei Perſonen ſind nicht bloß dem Weſen, ſondern auch der Zahl nach eins. Dieß kann vom menſchlichen Verſtande nicht gefaßt werden, es iſt ein Geheimniß, welches nur durch Vergleichungen eine annähernde Deutlichkeit erhalten kann; wenn man z. E. den menſchlichen Geiſt, ſeine Kenntniß von ſich und ſeine Liebe zu ſich als drei Verhältniſſe die doch nur eine Subſtanz bilden, denkt, oder Gedächtniß, Verſtand und Willen.

Dieſe genaueren Beſtimmungen der Dreieinigkeitslehre durch Auguſtinus wurden dann großentheils in dem ſogenannten athauaſianiſchen Glaubensbekenntniß das auch nach ſeinem Anfangsworte Symbolum quicunque heißt vorgetragen, und blieben die Lehre der lateiniſchen Kirche.

In der griechiſchen Kirche iſt der Monophyſite Philoponus, ein Ariſtoteliker, des Tritheismus beſchuldigt worden. Er erklärte φύσις als die Art zu ſeyn derjenigen Dinge, welche an derſelben Weſenheit Theil nehmen, und betrachtete es als gleichbedeutend mit ȣ̓σία; ὑπέςασις oder πρόσωπον aber war ihm das eigenthümliche Seyn jeder einzelnen Natur, die aus gewiſſen Eigenthümlichkeiten herrührende Umſchreibung, durch welche die an derſelben Natur Theilnehmenden ſich unterſcheiden, d. h. das Individuum. Dieſe Beſtimmungen wandte er auf die Lehre von den drei Perſonen an, und ſetzte nach dem ariſtoteliſchen Satze, daß die Individuen μερικάς ȣ̓σίας καὶ μίαν κοινὴν hätten, auch drei μερικὰς ȣ̓σίας und eine κοινὴν in der Dreieinigkeit.

Neſtorianer.

Die göttliche Natur Chriſti und deren Homouſie mit dem Vater war in Folge des arianiſchen Streites feſtgeſtellt, und es trat nun die Frage hervor, welche früher zu keinem Streite geführt hatte, wie ſich die menſchliche und die göttliche Natur in Chriſto verhielten, da allgemeiner Kirchenglaube war, daß Chriſtus Gott und Menſch ſey. Die erſte Anregung zur genaueren Behandlung dieſer Frage gab der Biſchof Apollinaris von Laodicea. Er ſelbſt war durch die in Folge des arianiſchen Streites entſtandene Frage über die Seele Chriſti zu ſeinen Unterſuchungen veranlaßt worden. Die Arianer hatten nemlich geradezu geläugnet, daß der Logos eine Menſchenſeele angenommen habe. Er habe, behaupteten ſie, nur wahres Fleiſch und alles Menſchliche, mit Ausnahme

der Seele aus der Maria angenommen. An der Stelle der Seele ſey der Logos im Fleiſche geweſen, und die Gottheit habe gelitten und ſey von den Todten auferſtanden. Die rechtgläubigen Väter vor der entſcheidenden Beſtimmung dieſer Lehre in Folge des neſtorianiſchen Streites näherten ſich auch dieſer Vorſtellungsart; wenigſtens konnte man ſich ihre Ausdrücke im Sinne derſelben denken, wenn ſie wie Cyrillus von Jeruſalem von einer Annahme des Fleiſches, oder auch von einem Heruntersteigen in die Menſchheit ſprachen, und das Menſchliche in Chriſto nur in ſeinem Sichtbaren, das Göttliche in dem Unſichtbaren fanden, oder wie Athanaſius in ſeiner früheren Zeit nur von einer Annahme des Leibes, einer körperlichen Erſcheinung redeten, oder wie Hilarius der Seele und dem Leibe Chriſti eine andre Natur als den unſrigen gaben, und beide im Stande der Erhöhung in die göttliche Natur übergehen ließen.

Apollinaris nun betrachtete den Menſchen als einen aus Geiſt, Seele und Leib beſtehenden. Chriſtus, lehrte er, iſt Gott durch den fleiſchgewordenen Geiſt, Menſch durch das von Gott angenommene Fleiſch. Er iſt nicht Menſch, ſondern nur gleich wie ein Menſch, alſo dem Menſchen in ſeinem höchſten Theile nicht gleichweſentlich. Wenn ein vollkommner Gott mit einem vollkommnen Menſchen verbunden worden wäre, ſo wären zwei Söhne Gottes, einer von Natur und einer geſetzt (θετός). Wenn der himmliſche Menſch in allen ſeinen Beſtandtheilen uns den irdiſchen gleich iſt, ſo iſt er nicht himmliſcher Menſch, ſondern des himmliſchen Gottes Gefäß. Das Fleiſch des Herrn wird angebetet, weil es eine Perſon und ein Lebendiges mit ihm iſt. Kein Geſchöpf wird mit dem Herrn angebetet wie ſein Fleiſch. Wenn Gott und Menſch ganz dieſelben wären, ſo würde derjenige, der den Menſchen nicht anbetete, Gott aber anbetete, denſelben zugleich anbeten und nicht anbeten. Gott und Menſch können alſo nicht ganz dieſelben ſeyn, ſondern nur in der einen geeinten fleiſch-

gewordenen göttlichen Natur. Es iſt nur einer, der ohne Fleiſch im Fleiſche erſchien, nur ein göttlich Vollkommener, nicht zwei an ſich vollkommene Perſonen oder Naturen, wie man auch keine zwei oder vier Söhne anbeten kann. Die Vereinigung Gottes mit dem Leibe iſt keine Umwandlung des Leibes, obgleich der Leib denjenigen, die ihn berühren können, göttliche Wirkſamkeiten mittheilt. Der Menſch hat Seele und Leib, und beide bleiben in Einigung, um ſo viel mehr bleibt in Chriſto der Gottheit und Körper hat beides ohne Vermiſchung.

Gegen die Anſicht des Apollinaris und ſeiner Anhänger, welche noch weitere Folgerungen aus der Lehre ihres Meiſters zogen erklärte ſich Athanaſius, und beſtritt ſowohl den Satz der Apollinariſten, daß der Leib aus der Maria mit der Gottheit des Logos gleichweſentlich, als den andern, daß der Logos auf einen heiligen Menſchen, wie auf einen der Propheten herabgekommen ſey, und daß er nicht ſelbſt den Leib aus der Maria angenommen habe und Menſch geworden ſey, ſondern daß Chriſtus von dem Logos, der vor der Maria und vor den Aeonen Sohn des Vaters geweſen, verſchieden ſey. Auf der Synode zu Alexandrien (362) ließ Athanaſius ausdrücklich feſtſetzen, daß der Erlöſer nicht einen Körper ohne Seele, ohne Empfindung und ohne Geiſt gehabt habe, und Apollinaris nahm dieſe Beſtimmung ſelbſt an, weil er den Irrthum, gegen welchen ſie gerichtet war, nie gelehrt hatte.

Gregorius von Nazianzus erklärte ſich inſonderheit gegen die Behauptung, daß die Menſchennatur Chriſti ohne Geiſt geweſen ſey. Chriſtus ſey zuerſt nicht Menſch, ſondern Gott und eingeborner, vorewiger Sohn geweſen, ohne Vermiſchung mit einem Körper oder Körperlichem überhaupt. Am Ende aber ſey er zu unſerm Heile Menſch geworden, dem Fleiſche nach leidend, der Gottheit nach leidenslos, begränzt dem Leibe, unbegränzt dem Geiſte nach, zugleich himmliſch und irdiſch, ſichtbar und intelligi-

bel, faßlich und unfaßlich, damit durch den, der zugleich ganzer Menſch und Gott war, der ganze unter die Sünde gefallene Menſch hergeſtellt werde. Zwei Naturen ſind es, nicht zwei Söhne oder zwei Götter. Die beiden Naturen die ſich vereinigten, ſind verſchieden, aber ſie ſind nicht ein andres und ein andrer. Der Nus vereinigt ſich mit dem Nus, d. h. der göttliche mit dem menſchlichen und dadurch mittelbar auch mit dem Fleiſche. Die intelligible Seele vermittelt zwiſchen Fleiſch und Gottheit.

Nach Gregorius von Nyſſa iſt der Leib, in dem Jeſus litt, mit der göttlichen Natur vermiſcht durch die Vermiſchung daſſelbe geworden, was die ihn aufnehmende Natur iſt. Die Rechte Gottes hat den mit ihr geeinten Menſchen durch die Vermiſchung zu ihrer eignen Höhe aufgehoben, und hat ihn zu dem was ſie ſelbſt iſt, der Natur nach gemacht. Er iſt Herr und König. Der eingeborne Gott hat die menſchliche Natur zu dem unſterblichen Leben aufgezogen durch den Menſchen, in dem er wohnte, indem er das Menſchliche ganz zu ſich aufnahm, und ſeine lebendigmachende Kraft mit der ſterblichen Natur vermiſchte. Das Fleiſch iſt nicht daſſelbe mit der Gottheit, ehe es zur Gottheit umgeſtaltet wird (μεταποιηθῆναι).

Die römiſchen Synoden unter Damaſus (377 und 378) verdammen den Satz, daß Chriſtus als unvollkommner Menſch aus der Maria geboren ſey, ohne sensus (νοῦς), und daß an der Stelle der vernünftigen Seele der Logos in Chriſto gewohnt habe, und ſetzen feſt, daß der Sohn Gottes menſchlichen Körper und Seele und Geiſt (sensum) d. h. den ganzen alten Adam ohne Sünde angenommen habe. In demſelben Sinne erklärt ſich die conſtantinopolitaniſche Synode von 381.

Wenn man allgemein annahm, daß der eine Chriſtus göttliche und menſchliche Eigenſchaften habe, ſo konnte entweder die Einheit beſonders hervorgehoben, und nur eine Natur in Chriſto angenommen werden, eine Annahme,

welche ſich in Aegypten (vielleicht von Athanaſius her) fand, oder man konnte um den Gedanken an eine Vermiſchung zu beſeitigen, die zwei Naturen auseinander halten, was die beiden Gregore gethan und Diodor von Tarſus und Theodor von Mopshueſtia beſonders ſtark ausgedrückt hatten.

Für die Einheit der Natur hatte ſich auch der Biſchof Julius von Rom erklärt, aus dem Grunde, weil (Joh. 1, 14. und 1 Kor. 8, 6.) ganz klar ein Herr gelehrt werde. Denn in der erſten Stelle heiße es, der Logos ſey Fleiſch geworden, in der zweiten aber, durch denſelben ſey alles geworden, alſo ſey er nur eine Natur. Er hat eine Perſon und wird nicht in zwei getheilt; es iſt nicht der Körper eine eigne Natur, wie die Gottheit eine eigne Natur durch (κατὰ) die Fleiſchwerdung; ſondern wie der Menſch eine Natur iſt, ſo auch der den Menſchen ähnlich gewordene Chriſtus. Die, welche zwei Naturen annehmen, müſſen die eine anbeten, die andre nicht, und ſich auf die göttliche taufen laſſen und auf die menſchliche nicht. Wenn wir aber auf den Tod des Herrn getauft werden, ſo bekennen wir eine Natur der leidensloſen Gottheit und des leidenempfänglichen Fleiſches. Die Schrift ſpricht immer vom ganzen Chriſtus, als Gott und als Menſchen, ſie heißt ihn ganz Gott und ganz Menſch; ſo ſollen auch wir das Untheilbare nicht theilen, nicht die Gottheit trennen.

Diodor von Tarſus ſchloß aus Luc. 2, 52, daß man die göttliche und menſchliche Natur in Jeſu ſtreng ſcheiden müſſe. Das Wort Gottes konnte nicht zunehmen, denn es iſt vollkommen aus Gott geboren; dieſes Wort iſt größer, als Chriſtus, denn Chriſtus wurde durch die Weisheit groß. Maria gebar nicht das Wort ſondern einen uns ähnlichen Menſchen, der aber in allem höher war, als wir ſind, weil er aus dem heiligen Geiſte war. Der ewige vollkommene Sohn Gottes nahm den vollkommnen Davidsſohn an. Damit ſey nicht geſagt, daß zwei

Söhne Gottes oder zwei Davidsſöhne ſeyen; wir beten den Tempel an wegen des Einwohners, die Knechtsgeſtalt wegen der Gottesgeſtalt; der Sohn, welcher Menſch iſt, iſt durch die Gnade aus der Maria geboren, Gott das Wort aber von Natur.

Theodor von Mopshueſtia nahm an, daß der Herr, das Wort Gottes, einen vollkommenen Menſchen aus dem Saamen Abrahams und Davids angenommen habe, der ſeiner Natur nach daſſelbe war, was jene aus deren Saamen er war, ein vollkommner Menſch der Natur nach aus einer vernünftigen Seele und aus menſchlichem Fleiſche beſtehend. Dieſen Menſchen verband (συνῆψε) der Logos auf geheime Weiſe mit ſich. Er ließ ihn nach dem Geſetze der Menſchen vom Tode verſucht werden, erweckte ihn von den Todten, führte ihn gen Himmel und ſetzte ihn zur Rechten Gottes. Deshalb wird er von der ganzen Schöpfung angebetet, weil er eine unzertrennliche Verbindung (συνάφειαν) mit der göttlichen Natur hat. Es ſind nicht zwei Söhne, nicht zwei Herren, ſondern ein Sohn der Weſenheit nach, Gott das Wort, der eingeborne Sohn des Vaters, mit dem der Menſchenſohn verbunden iſt und an der Gottheit Theil habend, Name und Ehre des Sohnes theilt. Gott das Wort iſt Herr der Weſenheit nach, und ihm verbunden theilt dieſer die Ehre. Es iſt alſo ein Sohn und Herr Jeſus Chriſtus, den wir in erſter Stelle als Gott das Wort denken, der der Weſenheit nach Sohn Gottes und Herr iſt, und bei dem wir uns dann auch das von ihm Angenommene, nemlich Jeſum von Nazareth vorſtellen, der in ſeiner Verbindung mit dem Gott Logos an der Sohnſchaft und Herrſchaft Theil hat. Die Anſicht des Theodorus von Mopshueſtia erregte einen allgemeinen Streit in der Kirche, als ſein Schüler, der Biſchof von Conſtantinopel *Neſtorius* ſie geltend machen wollte.

Neſtorius fand es unbegreiflich, daß Maria die Sterbliche Gott geboren haben ſolle. Gott könne keine

Mutter haben; dieſe Behauptung ſtreife an Heidniſches, und Paulus habe (Hebr. 7, 3.) Chriſti Gottheit vaterlos und mutterlos und geſchlechtslos genannt. Ein Geſchöpf konnte den Ungeſchaffenen, das ewige Wort, welches im Anfang beim Vater war, nicht gebären; ſondern Maria gebar den Menſchen, der das Organ der Gottheit ſeyn ſollte, der heilige Geiſt baute aus der Jungfrau dem Worte den Tempel, in dem es wohnen ſollte, und dieſer Tempel wird wegen des in ihm Wohnenden verehrt. Es ſind zwei Naturen, aber die Verehrung gehört beiden. Es iſt ein Zweifaches, das aber als Eines verehrt wird, weil das Zweifache der Naturen wegen der Einheit eines iſt. Nicht die Gottheit, ſondern ihre Hülle ſtarb und wurde begraben. Chriſtus hat ſich ſelbſt (Joh. 2, 19.) einen zerbrechlichen Tempel, und (Joh. 5, 21.) den genannt, der wie der Vater lebendig macht (auferweckt), die er will. Die Maria hat Gott aufgenommen (ϑεόδοχος), nicht geboren (ϑεοτόκος). Der Vater allein iſt ϑεοτόκος. Wer behauptet, daß die Maria Gott geboren habe, muß die Einwendung hören, daß man einen gebornen, geſtorbenen und begrabenen Gott nicht anbeten könne. Der Geborne, der mit der Zeit wuchs und die beſtimmte Zahl von Monaten im Leibe der Mutter war, hat menſchliche Natur, die aber mit der göttlichen verbunden iſt. Der Menſchheit nach war er mit uns gleicher Subſtanz, da er aber auch mit Gott verbunden war, ſo war er hoch über unſre Subſtanz erhaben. Es waren alſo zwei Naturen und Subſtanzen in ihm, weil ſonſt Gott das Wort ein Geſchöpf des heiligen Geiſtes ſeyn würde.

In dieſen Auseinanderſetzungen hatte ſich Neſtorius gegen das Wort ϑεοτόκος als einen Beinamen der Maria erklärt. Dieſes Epitheton war aber der Maria in der Kirche allgemein gegeben worden und hatte das Anſehen der rechtgläubigſten Lehrer, des Athanaſius z. E. und des Epiphanius für ſich; wobei bemerkt wird (von Socrates 7, 32.), daß in den alten Handſchriften (1 Joh. 4, 3.)

die Lesart ſich befunden habe: daß jeglicher Geiſt, der Jeſum von Gott ablöſet, nicht aus Gott iſt, und daß dieſe Lesart von den Gegnern des θεοτόκος hinweggenommen worden ſey.

Cyrillus Biſchof von Alexandrien zog aus der Behauptung des Neſtorius die Folgerung, daß dadurch zwei Söhne gelehrt würden, wenn man die ſubſtanzliche Einigung des Göttlichen und Menſchlichen in Chriſto läugne; weil der Menſch für ſich durch die Benennung Sohn geehrt werde, und auch das Wort aus Gott den Namen der Sohnſchaft von Natur habe. So theile man dann den einen Herrn Jeſus Chriſtus in zwei Söhne. Die Schrift ſage nicht, daß der Logos die Perſon des Menſchen mit ſich vereinigt habe, ſondern daß er Fleiſch geworden ſey. Dagegen bemerkte aber Neſtorius, daß wenn man zu dem Namen der Eigenthümlichkeit auch die Eigenſchaften des verbundenen Fleiſches, Geburt, Leiden, Tod hinzunehme, ſo gerathe man dadurch entweder in einen heidniſchen Irrthum, oder in arianiſche und apollinariſtiſche Ketzerei.

Dem römiſchen Biſchofe Cöleſtinus hatte Cyrillus die Lehre des Neſtorius ſo vorgeſtellt, als ob dieſer lehre, der Gott Logos habe vorher gewußt, daß der aus der heiligen Jungfrau Geborne heilig und groß ſeyn werde, und habe ihn deshalb auserwählt, ihn ohne Mann aus der Jungfrau geboren werden, ihn ſeine Namen führen laſſen und von den Todten auferweckt. Das eingeborne Wort Gottes werde deshalb menſchgeworden genannt, weil es immer mit dem aus der Jungfrau Gebornen als einem heiligen Menſchen eben ſo wie bei den Propheten, nur in einem höhern Grade der Verbindung war. Deshalb müſſe man, ſage N, nicht von ἑνωσις, ſondern nur von συνάφεια reden, obgleich er hinzuſetze, daß der Logos von Mutterleibe an mit Jeſus war. Dieſer ſey nicht wahrer Gott geweſen, ſondern nach dem Wohlgefallen Gottes Gott und auch Herr genannt worden.

Nicht der Sohn Gottes, ſondern der Menſch ſey geſtorben und auferſtanden und im Abendmahle ſey der Leib des Menſchen.

Neſtorius beſchuldigt dagegen in ſeinem Schreiben an den Cöleſtinus den Cyrillus, daß er die Vereinigung des Herrn mit dem Menſchen in Chriſto als eine Vermiſchung denke, und ſo rede, als ob das dem Vater gleichweſentliche Wort den Anfang ſeines Urſprungs aus der Maria genommen hätte, und das mit der Gottheit vereinigte Fleiſch in Gott übergegangen ſey, wodurch dann die Leiden des Fleiſches auf die Gottheit übergetragen würden, die Unveränderlichkeit der Gottheit auf die körperliche Natur übergehe, und ſo eine vollſtändige Vermiſchung beider Naturen erfolge. Cöleſtinus entſchied ſich ohne genauere Kenntniß des Gegenſtandes der Streitfrage für Cyrillus; die morgenländiſchen Biſchöfe aber erklärten ſich für Neſtorius, welcher die Bedingung, die ſie ihm ſetzten, daß er den Ausdruck θεοτόκος im richtigen Sinne billigen ſolle, ſchon längſt erfüllt hatte. Denn er hatte nur um diejenigen, welche die Maria ausſchließlich θεοτόκος und diejenigen, welche ſie ausſchließlich ἀνθρωποτόκος nennen wollten, zu vereinigen, den Ausdruck χριϛοτόκος vorgeſchlagen, in welchem jene beiden Ausdrücke enthalten waren, da Chriſtus Gott und Menſch iſt. Er ſey, äuſſerte er, nicht dagegen geweſen, die Maria im rechten Sinne Gottesgebärerin zu nennen, wenn dieß nicht im Sinne des Apollinaris oder des Arius geſchehe, oder ſo daß man annehme, die Gottheit des Eingebornen habe ihren Anfang aus der Jungfrau genommen, ſondern wenn man bloß an die Art der Vereinigung denke, welche von den Worten des Engels ihren Anfang nahm.

Cyrill ſetzte ſeine Lehre in zwölf Anathematismen der des Neſtorius entgegen, welche dieſer mit einer gleichen Zahl von Anathematismen beantwortete.

Auf der öcumeniſchen Synode zu Epheſus (431) war im Anfange die Parthei des Cyrillus vorherrſchend, und

erklärte den Neſtorius für einen Ketzer, weil er die Lehre der Synode von Nicäa vom Eingebornen verwerfe, und dem Fleiſche allein die Ausführung der Heilsanſtalt zuſchreibe, indem er behaupte, daß bloß der Tempel Gottes Geburt und Tod gelitten habe, und offenbar bloß den Worten nach die Einheit Gottes und des Fleiſches bekenne, der That nach aber ſie längne. Sie ſprach deshalb ſeine Abſetzung aus, weil er, wie die Synode an den Kaiſer berichtete gelehrt habe, daß man den für uns Menſch Gewordenen nicht Gott heißen dürfe, und äuſſere, daß er nicht von einem zwei oder dreimonatlichen Gotte reden wolle. Die morgenländiſchen Biſchöfe excommunicirten hierauf in abgeſonderter Sitzung den Cyrillus und ſeinen Hauptanhänger, den Biſchof Memnon von Epheſus, worauf die cyrilliſche Parthei dieſe morgenländiſche Biſchöfe bannte und die Schlüſſe von Nicäa als einzige Glaubensnorm feſtſtellte. Ein gemeinſamer Beſchluß über das ſtreitige Dogma war von dieſer Synode nicht gefaßt worden. Der Kaiſer hatte anfänglich die Abſetzung von Neſtorius ſowohl als von Cyrillus und Memnon beſtätigt, die der beiden letzteren aber in dem Reſcripte durch welches er die Synode entließ, wieder zurückgenommen. Die Verſuche, die Trennung der Morgenländer und der Aegypter aufzuheben, führten zu einem Frieden, da Cyrill ſich 433 entſchloß, auf die Bedingung, daß die Morgenländer den Neſtorius verdammten, eine Formel zu unterſchreiben, in welcher geſagt war, daß unſer Herr Jeſus Chriſtus, der eingeborne Sohn Gottes, vollkommner Gott und vollkommner Menſch aus einer vernünftigen Seele und dem Leibe ſey, vor den Aeonen aus dem Vater gezeugt der Gottheit nach, und in den letzten Tagen um unſer und unſres Heiles willen aus Maria der Jungfrau der Menſchheit nach geboren, nach der Gottheit dem Vater, nach der Menſchheit uns gleichweſentlich, und daß eine Vereinigung beider Naturen ſtattgehabt habe, ſo daß ein Chriſtus, ein Gott, ein Herr zu und in demſelben Sinne einer unvermiſchten Einigung auch die heilige Jungfrau als Gottesge-

bärerin, zu bekennen iſt, weil der Gott Logos Fleiſch und Menſch wurde, und durch die σύλληψις den aus ihr angenommenen Tempel mit ſich vereinigte. Die Schriftausdrücke über Chriſtus verſtehen einige Theologen als von einer Perſon, andre als von zwei Naturen, und die gottgeziemenden von der Gottheit, die niedrigeren von der Menſchheit Chriſti. Nach dieſem Bekenntniſſe willigten die Morgenländer in die Verdammung des Neſtorius, ohne jedoch ſeine Irrlehre anzugeben.

Eutychianer.

Die Lehrform der ägyptiſchen Kirche gab, da ſie der Abt Eutyches vertheidigte, Anlaß zu dem eutychianiſchen Streite, weil jener wegen dieſer Vertheidigung valentiniſcher und apollinariſtiſcher Irrlehren angeklagt wurde. Er hatte geäußert, nach der Menſchwerdung Gottes des Wortes, d. h. nach der Geburt unſres Herrn Jeſu Chriſti bete er nur eine Natur an, die des fleiſch- und menſchgewordenen Gottes. Der aus der Jungfrau Maria Geborne ſey vollkommner Gott und vollkommner Menſch, ſein Fleiſch ſey aber dem unſrigen nicht gleichweſentlich, ohne daß er es doch vom Himmel gebracht habe. Vor der Einigung ſey der Herr aus zwei Naturen geboren, nach derſelben aber müſſe man nur eine Natur bekennen. Er gab zwar ſpäterhin zu, daß Chriſtus auch gleichweſentlich mit uns ſey, lehnte aber die Annahme, daß nach der Einigung zwei Naturen ſeyen, fortwährend ab. Dieſe Lehre der Aegyptier und des Eutyches wurde auf der Räuberſynode zu Epheſus (449) mit Gewalt als Kirchenlehre feſtgeſetzt, unter dem Widerſpruche beſonders der römiſchen Legaten. Denn der römiſche Biſchof Leo I. war der vorzüglichſte Vertheidiger der Lehre von zwei Naturen in Chriſto, die er in einem berühmten Briefe an Flavianus ausführlich vortrug. Dieſem Briefe zufolge ſind beide Naturen und Subſtanzen in Chriſto zu einer Perſon zuſammengekommen, und die göttliche Natur hat die menſchliche angenommen, damit zu unſrer Erlöſung der Mittler

Gottes und der Menſchen, Jeſus Chriſtus als Menſch ſterben und als Gott nicht ſterben konnte. Der wahre Gott nahm die vollkommene wahre, menſchliche Natur an, die letztere wie ſie Gott im Anfange geſchaffen hatte, ohne die Verderbniſſe des Teufels. Die menſchliche Schwäche nahm er an, nicht die menſchlichen Sünden. Jede Natur bleibt in Chriſto in ihrer Eigenthümlichkeit, keine beeinträchtigt die andre. Der Unſichtbare wurde ſichtbar, der Unbegreifliche begreiflich, der Ewige zeitlich, der Leidensloſe leidensfähiger Menſch. Seine Geburt erfolgte aus einer unbefleckten Jungfrau ohne ſündliche Luſt, und er nahm die Natur, nicht die Schuld ſeiner Mutter an; das Wunderbare der Geburt macht ſeine Natur der unſrigen nicht unähnlich. Das Wort wirkt in Jeſu Göttliches, das Fleiſch Fleiſchliches. Das eine thut Wunder, das andere leidet Schmach. Chriſtus iſt wahrhafter Sohn Gottes und wahrhafter Sohn des Menſchen. Seine menſchliche Natur erſcheint durch ſeine Geburt im Fleiſche, ſeine göttliche durch ſeine Geburt aus einer Jungfrau. Er liegt als Menſch in der Wiege, die Stimmen der Engel deuten auf ſeine Gottheit; der Teufel verſucht ihn als Menſchen, die Engel dienen ihm als Gotte. Hungern, dürſten, Müdigkeit, Schlafen iſt menſchlich, alle Wunderhandlungen ſind göttlich. Es ſagt nicht dieſelbe Natur: „Ich und der Vater ſind eins;“ und „der Vater iſt größer als ich.“ Gott und Menſch iſt in ihm eine Perſon, aber die gemeinſame Schmach und die gemeinſame Herrlichkeit hat in beiden andere Quellen. Aus unſerm Weſen kommt es, daß ſeine Menſchheit geringer iſt, als der Vater, aus dem Vater, daß er gleiche Gottheit mit dem Vater hat. Dieſer Einheit der Perſon in beiden Naturen wegen heißt es, daß der Sohn des Menſchen vom Himmel herabgeſtiegen ſey, da der Sohn Gottes aus der Jungfrau, aus welcher er geboren iſt, Fleiſch angenommen hat. Eben ſo heißt es, daß der Sohn Gottes gekreuzigt und begraben wurde, da er dieß doch nicht in der Gottheit, in welcher er als Eingeborner gleich ewig und gleicher

Subſtanz mit dem Vater iſt, ſondern nur in der Schwäche ſeiner menſchlichen Natur gelitten hat. Eutyches aber hat unſre Natur in dem Eingebornen weder in der Niedrigkeit des Sterbens, noch in der Herrlichkeit der Auferſtehung erkannt, gegen 1 Joh. 4, 2. 3. (wo Leo, wie andre vor ihm, las, qui solvit Jesum, und dieß von denen erklärt, welche Jeſu die menſchliche Natur abſprechen.)

Die Synode von Chalcedon (451) gieng von dieſen Anſichten Leo's aus, indem ſie erſt das nicäniſche und das nicäniſch-conſtantinopolitaniſche Glaubensbekenntniß als durchaus unveränderlich feſtſtellte, und in Bezug auf das Verhältniß der beiden Naturen in Chriſto als Norm der Rechtgläubigkeit die Synodalſchreiben des Cyrillus an den Neſtorius und an die morgenländiſchen Biſchöfe und den erwähnten Brief Leo's I. annahm, und nach der Lehre der Väter einen und denſelben Sohn unſern Herrn Jeſum Chriſtum, bekannte, der in der Menſchheit und in der Gottheit vollkommen ſey, wahrer Gott und wahrer Menſch aus einer vernünftigen Seele und einem Leibe, dem Vater gleichweſentlich nach der Gottheit, uns gleichweſentlich nach der Menſchheit und, die Sünde ausgenommen, uns durchaus ähnlich, vor den Aeonen nach der Gottheit aus dem Vater gezeugt, in den letzten Tagen um unſer und unſrer Seligkeit willen aus Maria der Jungfrau, der Gottesgebärerin nach der Menſchheit geboren, ein und derſelbe Sohn, Chriſtus, Herr, Eingeborner, in zwei Naturen unvermiſcht, unverwandelt, ungeſondert und ungetrennt; ſo daß die Verſchiedenheit der Naturen durch die Einigung nicht aufgehoben, ſondern die Eigenthümlichkeit jeder Natur erhalten wird, welche beide zu einer Perſon und einer Hypoſtaſe zuſammengehen, und nicht in zwei Perſonen getrennt oder getheilt werden, ſondern einen und denſelben Sohn und Eingebornen, Gott das Wort, den Herrn Jeſus Chriſtus bilden.

Sogleich nach der Synode von Chalcedon erſchienen vier kaiſerliche Geſetze für das morgenländiſche Reich nach

9*

einander. Die zwei erſten verboten alle Unterſuchungen über die in Chalcedon entſchiedenen Fragen, das dritte hob alles Nachtheilige gegen die von der ägyptiſchen Parthei Verfolgten auf, das vierte ſprach harte Strafen gegen die Eutychianer und alle Gegner der Synode von Chalcedon aus. Leo von Rom erklärte ſich nach einiger Zögerung mit den dogmatiſchen Schlüſſen der Synode von Chalcedon einverſtanden, welche dann in der abendländiſchen Kirche fortwährend in Anſehen blieben, während in der morgenländiſchen in Paläſtina, Antiochien und Alexandrien bedeutende Unruhen durch ſie veranlaßt wurden, da beſonders eine große Anzahl von Mönchen ſich heftig gegen ſie erklärten und deren Anhänger verfolgten. Dieſe Verfolgung erhielt auf eine kurze Zeit auch die Unterſtützung der Regierung, als der Kaiſer Baſiliscus, ein Freund der Monophyſiten in einer eignen Verordnung zwar die Synoden von Nicäa (325) Conſtantinopel (381) und Epheſus (431); aber auch die Räuberſynode (449) beſtätigte und die Verwerfung des Briefes Leo's I. und der Schlüſſe von Chalcedon befahl. Fünfhundert Biſchöfe unterſchrieben dieſe Verordnung, aber der Biſchof Acacius von Conſtantinopel that es nicht, und Baſiliscus mußte noch als Kaiſer, von ſeinem Gegner Zeno gedrängt, dieſe Verordnung widerrufen, und die Biſchöfe, welche ſie unterſchrieben hatten, traten nun auch dieſem Widerruf bei. Der Kaiſer Zeno gab, zunächſt nur um die Streitigkeiten in Alexandrien zu heben, ein Edict, Henotikon genannt, in welchem den Gegnern von Chalcedon einiges bewilligt, zugleich einiges von ihnen verlangt und die Orthodoxie gewahrt wurde.

Der vorzüglichſte Streitpunct zwiſchen den Monophyſiten und ihren Gegnern von der Synode von Chalcedon bis zur Erſcheinung des Henotikon betraf das Anſehen der Synode von Chalcedon. Obrigkeitliche Geſetze waren der zwingende Grund dieſer Annahme, und dieſe Geſetze wechſelten mit der Anſicht der Kaiſer. Die Gegner der Synode von Chalcedon,

die ſich in Aegypten, Paläſtina, Syrien und Conſtantinopel häufig fanden, verwarfen alle Schlüſſe dieſer Synode und insbeſondre deren Lehrbegriff, weil derſelbe neſtoriſire und den Synoden von Nicäa und Epheſus (431) und der Lehre Cyrills widerſpreche. Sie verwarfen gleichfalls den Brief Leo's, und behaupteten, daß Chriſtus nicht in und aus zwei Naturen, ſondern eine Natur und in zwei Naturen ſey. Daß Chriſtus ſeinen menſchlichen Körper nicht vom Himmel gebracht habe, und daß ſeine Menſchennatur mit der unſrigen gleichen Weſens ſey, gaben ſie zu, und erklärten ſich gegen Eutyches, hielten aber die in Chalcedon erfolgte Abſetzung des Dioſcurus für ungültig.

Die Anhänger der Synode von Chalcedon vertheidigten dagegen deren ſämmtliche Schlüſſe, und erklärten die dogmatiſchen Beſtimmungen derſelben für Erklärungen des Glaubensbekenntniſſes von Nicäa und für inſpirirt; ſie nahmen den Brief Leo's, die Verwerfung des Eutyches und die Abſetzung des Dioſcurus an. Das Henotikon machte das zur Regel, worin beide Partheien einig waren, die Annahme der Synoden von Nicäa, Conſtantinopel (381) und Epheſus (431) nemlich, trug die Lehre von der Perſon Chriſti nach den chalcedoniſchen Beſtimmungen vor, und verdammte den Neſtorius und den Eutyches. Wäre es von beiden Partheien angenommen worden, ſo hätten die gegenſeitigen Beſchuldigungen des Neſtorianismus und Eutychianismus aufhören müſſen. Von „einer Natur“ und von zwei Naturen, ſo wie von Leo's Briefe und der Abſetzung des Dioscurus ſchwieg das Henotikon. Es war zunächſt für die alexandriniſche Kirche beſtimmt geweſen, und Petrus Mongus wurde dort Biſchof, weil er es annahm, aber eben dieſer Annahme wegen trennten ſich Freunde und Gegner von Chalcedon dort von ihm, und hießen Akephaler, weil ſie keinen Biſchof hatten. Von dieſer Zeit an ſind dieſe Akephaler die eigentlichen Monophyſiten.

Die meiſten morgenländiſchen Biſchöfe nahmen das He-

notikon an, und die dieß nicht thaten, fanden Schutz bei den römiſchen Biſchöfen Simplicius und Felix.

Im Laufe des Streites hatten ſich allmählig vier Partheien gebildet, die erſte vertheidigte das Henotikon und die Synode von Chalcedon, die zweite nahm das Henotikon an und verwarf die Synode von Chalcedon, die dritte verwarf das Henotikon und die Synode von Chalcedon, die vierte wollte die Verdammung des Neſtorius, des Eutyches, des Dioſcurus, des Mongus und des Acacius.

Die eigentlichen Monophyſiten lehrten, daß Chriſtus wahrer Gott und wahrer Menſch ſey, daß die Naturen in ihm ihre weſentlichen Eigenſchaften beibehalten hätten und ohne Trennung und ohne Vermiſchung zu einer Perſon vereinigt worden ſeyen, ſie erklärten ſich aber gegen den Ausdruck zwei Naturen, und wollten nur ſagen eine Natur des Sohnes Gottes, die Fleiſch geworden iſt, oder eine Natur, die aus der Gottheit und Menſchheit zuſammengeſetzt iſt. Den Ausdruck zwei Naturen aus zwei Naturen hielten ſie (mit Unrecht) für neſtorianiſch; die Chalcedonianer aber behaupteten, daß der Ausdruck eine Natur zu Ungereimtheiten führe. Gemeinſchaft und Verſchiedenheit der zwei Naturen nahmen beide an. Die Chalcedonianer hielten den Ausdruck: Gott iſt geſtorben nicht für unrichtig, aber dem Mißverſtande ausgeſetzt, die Monophyſiten wollten durch dieſen Ausdruck die Einheit der Perſon und die Hoheit des Verdienſtes Chriſti hervorheben, obwohl ſie zugaben daß Gott, und alſo auch ſein ewiger Sohn, unſterblich und eigentlich der Menſch geſtorben ſey.

Unter dem Kaiſer Juſtinus I. erklärte ſich eine Synode in Conſtantinopel aufs ſtärkſte für die Synode von Chalcedon und der Kaiſer befahl die Annahme der Schlüſſe derſelben im ganzen Reiche; ein in Rom entworfenes Glaubensbekenntniß wurde faſt von allen morgenländiſchen Biſchöfen unterſchrieben und den Monophyſiten nur die Wahl zwiſchen Abdankung und Annahme der Schlüſſe von Chalcedon gelaſſen. Viele dankten ab, und ihr Haupt, der

Biſchof Severus von Antiochien, floh nach Alexandrien. Unter dem Kaiſer Juſtinianus wurden die Monophyſiten gedrückt, und ein Edict (528) befahl mit Strenge die Annahme der vier allgemeinen Synoden (Nicäa, Conſtantinopel, 381, Epheſus, 431 und Chalcedon). Die Synoden von Conſtantinopel (536) und von Jeruſalem (536) bannten die Monophyſiten, die ſich in Alexandrien und in Aethiopien fortwährend erhielten.

Zwiſchen den Monophyſiten und ihren Gegnern wurde auch die Frage ſtreitig, ob man, wie die Anhänger des Cyrillus gethan hatten, um die Vereinigung beider Naturen recht ſtark auszuſprechen ſagen müſſe: Gott iſt gekreuzigt, geſtorben 2c. oder ob man wie ihre Gegner wollten die Worte „nach dem Fleiſch" dazu ſetzen ſolle. Jene Meinung heißt eigentlich die theopaſchitiſche. Der Name Theopaſchiten findet ſich zuerſt bei Theophanes (S. 94. und 184.). Später gab man dieſen Namen allen Eutychianern und allen Monophyſiten. Den Streit begann der Biſchof von Antiochien Peter der Gerber, der zu dem Trisagion (Jeſ. 6, 3. iſt das eine der beiden älteſten Trisagien, das andere, welches in dieſem Streite gemeint iſt, heißt: Heiliger, Unſterblicher erbarme dich unſer —) den Zuſatz machte: „der du für uns gekreuzigt biſt", und alle diejenigen verdammte, die nicht ſagen wollten, Gott iſt gekreuzigt 2c. Unter dem Kaiſer Anaſtaſius veranlaßte dieſelbe Frage Bewegungen. Bedeutender wurde dieſe Frage, als ſcythiſche Mönche, welche um ſich über die Biſchöfe ihrer Provinz zu beſchweren, nach Conſtantinopel gekommen waren, die theopaſchitiſche Anſicht heftig vertheidigten und da der Diaconus Victor ihnen widerſprach dieſen bei den römiſchen Legaten in Conſtantinopel und bei dem dortigen Patriarchen verklagten. Sie gewannen die Kirche in Conſtantinopel ganz für ihre Anſicht, und in Juſtinians Edict gegen alle Ketzereien ſteht ausdrücklich der Satz: das Wort Gottes iſt auch nach der Menſchwerdung einer aus der Dreieinigkeit. Die in Sardinien lebenden exilirten afrikaniſchen Biſchöfe

traten den ſcythiſchen Mönchen gleichfalls bei; der römiſche Biſchof Hormisdas aber erklärte den Satz, daß einer aus der Dreieinigkeit gekreuzigt ſey, für ketzeriſch. Heftige Bekämpfer dieſes Satzes waren auch die Akoemeten in Conſtantinopel, Mönche deren Orden zu Anfang des fünften Jahrhunderts gegründet worden war mit der Verpflichtung Tag und Nacht ununterbrochenen Gottesdienſt zu halten, und die ſpäter unter dem Namen Studiten bekannter geworden ſind.

Der Satz „Einer aus der Dreieinigkeit iſt gekreuzigt" kömmt zuerſt bei dem heftigen Gegner der Neſtorianer, Proclus, in deſſen Brief an die Armenier vor. In Chalcedon war er nicht erwähnt worden, da dieſe Synode aber jenen Brief gebilligt hatte, ſo ſchloßen die Vertheidiger jenes Satzes, daß damit auch der Satz ſelbſt gebilligt ſey, den die Neſtorianer anſtößig fanden, die Monophyſiten aber in ihre Liturgie aufnahmen.

Von beiden Partheien wurde dieſer Streit aus patriſtiſcher Tradition und durch Anwendung von Folgerungen geführt.

Der Dreikapitelſtreit.

Die Oppoſition der Monophyſiten gegen die Synode von Chalcedon äuſſerte ſich auch dadurch, daß ſie die Billigung welche Theodor von Mopshueſtia, Theodoretus und Ibas, die ſie für Neſtorianer hielten, auf dieſer Synode gefunden hatten, tadelten, womit ſie auch bei Anhängern der Synode von Chalcedon Beifall fanden. Der darüber entſtandene Streit heißt der Dreikapitelſtreit, weil er die drei Kapitel der chalcedoniſchen Synode betraf, welche die Billigung jener Lehre enthielten. Dieſes war die entferntere Veranlaſſung der öffentlichen Verdammung der Monophyſiten, die Nähere lag in der Verdammung des Origenes, deſſen Anhänger ſich dadurch beleidigt fanden. Einer derſelben Theodorus Aſkidas gab dieſe Verdammung

dem römiſchen Legaten, Pelagius, Schuld, den er wegen ſeines Einfluſſes auf Juſtinianus beneidete. Da Juſtinianus nun die Akephaler durch eine gelehrte Schrift bewegen wollte, die Synode von Chalcedon anzunehmen, ſo beredete ihn Theodorus, daß ſie dieß thun würden, wenn die von der chalcedoniſchen Synode gebilligten neſtorianiſchen Lehrer verdammt würden, und Juſtinianus gab demzufolge (544) ein Edict, welches die drei Kapitel und alle die ſie annehmen oder nicht verdammen würden ſo wie alle diejenigen mit dem Banne bedrohte, welche aus dieſer Verordnung nachtheilige Folgerungen für die Synode von Chalcedon ziehen würden. Die Patriarchen von Antiochien, Alexandrien und Jeruſalem unterſchrieben dieſes Edict, auch der Biſchof Mennas von Conſtantinopel, obgleich er ſeine Unterſchrift von der Billigung des Biſchofs Vigilius von Rom abhängig gemacht und dieſer ſich gegen die Verdammung der drei Kapitel erklärt hatte.

Dieſer Verdammung widerſprachen zuerſt einige afrikaniſche Lehrer in Conſtantinopel (unter ihnen Facundus von Hermiane) und der römiſche Legat Stephanus aus dem Grunde, weil dieſe Verdammung dem Anſehen der Synode von Chalcedon ſchade. Gleicher Widerſpruch fand ſich in Afrika, Dalmatien und Illyrien, und auch Vigilius von Rom widerſetzte ſich dieſer Verdammung auf das Gutachten des karthagiſchen Diaconus Ferrandus, wurde nach Conſtantinopel berufen wo er längere Zeit der Verdammung der drei Kapitel widerſtand, nach der fünften öcumeniſchen Synode in Conſtantinopel aber (553), welche die bisherige Orthodoxie und die Lehre der Theopaſchiten beſtätigte, die drei Kapitel aber verdammte, gleichfalls in dieſe Verdammung willigte, welche im Abendlande beſonders in Illyrien und Afrika fortwährend den ſtärkſten Widerſpruch fand, an den ſich auch die ſpaniſchen und die fränkiſchen Kirchen, ſo wie die mailändiſche anſchloſſen. Aber noch Gregor der Große bemühte ſich eifrig, die Biſchöfe von Illyrien zur Annahme der Verdammung zu bewegen.

Dieſer Streit über die drei Kapitel erhält ſeine dogmenhiſtoriſche Bedeutung durch die Oppoſition, die ſich in demſelben gegen die Lehrſätze des Theodorus von Mopsueſtia ausſprach, deſſen Verdammung dadurch begründet wurde, daß ſeine Lehre der orthodoxen Kirchenlehre widerſpreche. Diejenigen Puncte, in welchen ſich dieſer Widerſpruch zeigte, wurden von den Vertheidigern der Verdammung der drei Kapitel ſo angegeben. Er habe gelehrt, daß Gott das Wort (der θεὸς λόγος) von Chriſto verſchieden ſey, der den Leidenſchaften und ſinnlichen Begierden widerſtanden habe, in guten Werken gewachſen und endlich zur Vollkommenheit gelangt ſey; Chriſtus ſey als bloßer Menſch im Namen des Vaters, Sohnes und Geiſtes getauft worden und habe durch dieſe Taufe die Gnade des heiligen Geiſtes und die Kindſchaft Gottes erlangt; er ſey wie ein Bild eines Königs auf die Perſon des Wortes Gottes angebetet worden, und erſt nach ſeiner Auferſtehung in ſeinen Gedanken unveränderlich und unſündlich geworden, und ſeine Vereinigung mit dem Logos verhalte ſich wie die eheliche Vereinigung zwiſchen Mann und Frau. (Eph. 5, 31 — 32.) Chriſtus habe den Jüngern durch das Anblaſen vor der Himmelfarth den heiligen Geiſt nicht mitgetheilt, da ſie denſelben erſt an Pfingſten erhalten hätten; Thomas habe mit ſeinem Ausrufe, mein Herr und mein Gott nicht Chriſtum, ſondern Gott gemeint, der Chriſtum auferweckt habe, im Namen Chriſti taufen habe eine ähnliche Bedeutung wie auf Moſes getauft werden; nur das Bild des Wortes ſey Chriſtus und werde auch nur als Bild gottesdienſtlich verehrt, und die Weiſſagungen der Propheten auf Chriſtum ſeyen nicht eigentlich zu verſtehen.

Nach der fünften Synode trennten ſich die Monophyſiten als eigne Gemeinden von der Kirche in Aegypten, Aethiopien und Arabien. In Syrien und Meſopotamien und einigen andern Provinzen organiſirte Jacob Baradai die monophyſitiſche Parthei, die nach ſeinem Namen Jacobiten hieß.

Mit dem monophyſitiſchen Streite hieng der Streit über die Frage nach der Verweslichkeit oder Unverweslichkeit des Leibes Chriſti zuſammen, welche einmal unter den Monophyſiten ſelbſt zwiſchen den Severianern oder Theodoſianern von der einen und den Julianiſten oder Gajaniten von der andern Seite in Alexandrien ſtreitig wurde, und auch auſſerhalb Alexandrien ſich verbreitete, und dann in der Kirche ſelbſt auf Veranlaſſung eines Edicts des Kaiſers Juſtinianus gegen die Aphthartodoketen. Die Frage war, ob Chriſti Leib auf Erden φϑαρτόν oder vor ſeinem Leiden ἄφϑαρτον geweſen ſey. Unter dem φϑαρτόν wurden alle unſündlichen Schwachheiten des menſchlichen Körpers (Hunger, Durſt, Ermüdung, Schweiß, Thränen ꝛc.) verſtanden, und von der einen Parthei in dieſem Streite behauptet, daß Chriſtus dieſe Schwachheiten nicht wie wir gezwungen, ſondern freiwillig (κατ᾽ οἰκονομίαν) gehabt hätte. Die Monophyſiten ſtritten auch über die Fragen, ob Chriſti Leib geſchaffen geweſen ſey, und ob Chriſtus nach ſeiner Menſchennatur, während ſeines Wandels auf Erden etwas nicht gewußt habe. Diejenigen, welche die erſte Frage verneinten hießen Aktiſteten, und die welche die letzte Frage bejahten, Agnoëten.

Origenianiſche Streitigkeiten.

Mit dem Dreikapitelſtreite ſtanden die origenianiſchen Streitigkeiten in einiger Verbindung. In jenem handelte es ſich zum Theil um die Verdammung der hiſtoriſch-grammatiſchen Exegeſe in den Perſonen des Theodorus von Mopshueſtia und des Theodoretus, in Folge von dieſen wurde alles was aus der früheren alexandriniſchen Richtung mit der Kirchenlehre Unverträgliches hervorgegangen war, beſeitigt. Ihre äuſſere Erſcheinung wurde durch weltliche Motive beſtimmt. Den Abendländern war im vierten Jahrhunderte Origenes noch faſt ganz unbekannt; im Oriente waren entſchiedne Freunde und Gegner deſſelben, und

zwiſchen beiden eine Anzahl Theologen, welche ohne ſeine Irrthümer anzunehmen ſein Gutes zu nützen ſuchten. Da ſich Arianer und Semiarianer auf Stellen ſeiner Schriften beriefen, ſo wurde er ſelbſt der Ketzerei verdächtig, und Marcellus von Ancyra behauptete zuerſt, daß er die Quelle des Arianismus ſey und aus Vorliebe für die griechiſche Philoſophie platoniſche Ideen mit der Glaubenslehre vermiſcht, namentlich Titel und Inhalt ſeines Buches περὶ ἀρχῶν aus der griechiſchen Philoſophie genommen habe. Marcellus hatte die einfache Schriftlehre durch dieſe Oppoſition zu wahren geſucht, Athanaſius dagegen bemühte ſich zu zeigen, daß die Arianer den Origenes mit Unrecht für ſich anführten. Didymus hatte das ganze Syſtem des Origenes angenommen, mit Ausnahme deſſen was in Folge der Lehrſtreitigkeiten anders beſtimmt worden war. Baſilius der Große und Gregorius von Nazianzus ſammelten eine Chreſtomathie aus den Werken des Origenes und die ganze Bildung des Gregorius von Nyſſa ruhte auf deſſen Grundſätzen. Methodius hatte (303) die Lehren des Origenes von dem Körper als einen Kerker der Seele, vom freien Willen, von der Urſache der Sünde, von der Auferſtehung und von der ewigen Schöpfung angegriffen, und Gregorius der Wunderthäter, Pierius und Theognoſtus hatten den Origenes vertheidigt. Pamphilus hatte den Origenes in einer eignen Apologie gegen die Beſchuldigung vertheidigt, daß er in den Lehren von der Dreieinigkeit, von der Gottheit und der Zeugung des Sohnes, von dem heiligen Geiſte, von der Perſon Chriſti, von dem Zuſtande der Seelen nach dem Tode, von der Auferſtehung, von den Höllenſtrafen und von der Präexiſtenz der Seelen geirrt habe.

Im Laufe des arianiſchen Streites wurden die dogmatiſchen Arbeiten des Origenes, wie geſagt, verdächtig, doch hatten einige Lehrer, beſonders Hieronymus ſeine exegetiſchen Schriften geſchätzt und benützt. Als aber Hieronymus deswegen ſelbſt in den Verdacht der Heterodoxie kam, erklärte er ſich im Vereine mit Epiphanius gegen Rufinus

und den Biſchof Johannes von Jeruſalem aufs ſtärkſte gegen Origenes, und den hieraus entſtandenen Streit nennt man die erſte origenianiſche Streitigkeit. Die zweite wurde von einer Parthei nitriſcher Mönche veranlaßt, welche den Origenes verehrten, indeß eine andre anthropomorphitiſche ihn verketzerte. Jene begab ſich von dem Biſchofe Theophilus von Alexandrien vertrieben nach Paläſtina, von wo aus ein Theil derſelben nach Conſtantinopel gieng, wo Chryſoſtomus ſie ſchützte, der dadurch die Feindſchaft des Theophilus ſich zuzog, welcher ſeine zweimalige Verbannung veranlaßte. Die dritte Streitigkeit entſtand in Paläſtina zwiſchen origenianiſchen Mönchen und ihren Gegnern, und dieſe veranlaßte das Edict Juſtinians (von 540) welches die origenianiſchen Irrthümer aufführte und verdammte. Eine wohl um dieſelbe Zeit gehaltene Synode zu Conſtantinopel unter Mennas trat dieſer Verdammung bei und vermehrte das Verzeichniß der Irrthümer. Es iſt ungewiß, ob auch die fünfte öcumeniſche Synode (553) den Origenes verdammt habe.

Monotheleten.

In den bisherigen Streitigkeiten hatte die Kirche feſtgeſtellt, daß Chriſtus zwei Naturen habe und über deren Verhältniß zu einander die genaueſten Beſtimmungen gegeben. Die Monophyſiten hatten ſich von der Kirche getrennt. Politiſche Rückſichten machten ihre Wiedervereinigung wünſchenswerth, und man glaubte dieſe zu fördern, wenn man den Monophyſiten dadurch entgegen gieng, daß man nur einen Willen der beiden Naturen annahm. Dieſe Annahme glaubte man durch die Auctorität berühmter Kirchenlehrer von ſtrenger Orthodoxie rechtfertigen zu können, des Cyrillus von Alexandrien z. E., der eine lebendigmachende Wirkung Chriſti unſres wahrhaftigen Gottes gelehrt habe. Der Kaiſer Heraclius betrieb dieſe Vereinigung ſehr eifrig, und der Patriarch Sergius von Conſtantinopel, ſo wie der

Biſchof Kyrus von Phaſis, der (630) Patriarch von Alexandrien wurde, glaubten ohne Verletzung der Orthodoxie einen Willen in Chriſto annehmen zu können. Kyrus vereinigte (633) die Jacobiten in Alexandrien mit den dortigen Orthodoxen, und nahm unter die Vereinigungsartikel auch die Lehre von einer θεανδρικὴ ἐνέργεια in Chriſto auf. Hierdurch entſtand Streit. Sergius billigte die Vereinigungsartikel; der Mönch Sophronius aus Paläſtina, der damals eben in Alexandrien anweſend war, und ſpäter Patriarch von Jeruſalem wurde, verwarf die Lehre von einer θεανδρικὴ ἐνέργεια in Chriſto auf's ſtärkſte, und verlangte, daß jeder Orthodoxe zwei Willen und zwei Wirkungen bekenne. Heraclius ſuchte den Streit durch eine (638) gegebene Verordnung (die Ektheſis) beizulegen, welche die Biſchöfe von Conſtantinopel annahmen, die Biſchöfe von Rom auf's ſtärkſte verwarfen, und ſich gegen die Lehre von einem Willen erklärten. Als eifrigſter Gegner der Monotheleten trat der Abt Maximus auf, und der Kaiſer Conſtans erließ, da die Ektheſis nichts gefruchtet hatte, eine neue Verordnung (den Typus), um die Ruhe herzuſtellen. Der Widerſtand gegen dieſe Verordnung führte den Biſchof Martin I. von Rom und den Abt Maximus in's Exil, und erſt die ökumeniſche Synode von Conſtantinopel im J. 680 endigte den Streit durch eine Entſcheidung gegen die Monotheleten.

Es fragte ſich in dieſem Streite, ob Chriſti göttlicher Wille daſſelbe wolle wie ſein menſchlicher, ob er z. E. vor der Menſchwerdung mit demſelben Willen die Weltſchöpfung, und nach der Menſchwerdung das Sattwerden z. E. gewollt habe. Die Dyotheleten erklärten dieß für unmöglich und nahmen alſo zwei Willen, einen göttlichen und einen menſchlichen in Chriſto an; indeß die Monotheleten behaupteten, daß weil Chriſtus nur einer ſey und als einer gewollt, habe er nur einen Willen haben können. Daß Chriſtus einer ſey, gaben die Dyotheleten zu; aber dieſer eine ſey eben Gott und Menſch, und habe alſo nicht

einfach, ſondern zweifach gewirkt. Chriſtus ſey nichts anderes als ſeine zwei Naturen, deren keine ohne Willen und Wirkſamkeit ſey; ſondern jede wolle und wirke nach ihrer Art. Jede Natur habe ihren natürlichen Willen (θέλημα), Chriſtus alſo habe zwei natürliche Willen, wie zwei Naturen, und nach beiden Naturen habe er unſre Seligkeit gewirkt. Die Monotheleten bemerkten, daß doch in dem Wollenden, der zwei Willen habe, ſo lange er wolle nur ein Wille, der göttliche Göttliches, der menſchliche Menſchliches wolle, erhielten aber zur Antwort, daß man mit einem Willen auch nur eine Hypoſtaſe, oder für drei Perſonen drei Willen annehmen müſſe. Die Monotheleten konnten ſich zwei Willen in einer Perſon nicht ohne Widerſtreit denken; die Dyotheleten erklärten einen ſolchen Widerſtreit in Chriſto für unmöglich, weil derſelbe nur entweder vom natürlichen Willen kommen könne, deſſen Urheber ſey aber Gott, oder von der Sünde, die ſey aber in Jeſu nicht geweſen. Dieß führte die Streitenden auf den Begriff des Wollens; die Dyotheleten behaupteten, daß das Wollen an ſich der Natur angehöre, und veranlaßten dadurch ihre Gegner zu der Folgerung, daß, da nach den Vätern, der Wille Gottes und der Heiligen einer ſey, Gott und die Heiligen eine Natur haben müßten. Um dieſem Einwurf zu begegnen, unterſchieden die Dyotheleten das θέλημα (die Subſtanz des Willens gleichſam, welche ſie θέλειν hießen,) und das θελητόν (das Gewollte, welches ſie mit πῶς θέλειν bezeichneten, als Anwendung des Willens). Nur dieſes nicht jenes ſey Gott und den Heiligen gemein; dieſelbe Richtung des Willens hätten die Heiligen wie Gott, nicht dieſelbe Allmacht des Willens. Den weitern Einwurf der Monotheleten, daß da alles Natürliche gezwungen ſey, auch der natürliche Wille dieß ſey, und da Chriſtus natürliche Willen habe, alſo auch er gezwungen ſey, wurde durch die Bemerkung beſeitigt, daß weder in der göttlichen ungeſchaffenen Natur noch in der geſchaffenen intelligiblen Natur etwas Gezwungenes ſey; denn das von Natur Vernünftige

habe als natürliche Kraft das vernünftige Begehren, die θέλησις der intelligiblen Seele. Da die Monotheleten behaupteten, es könne wenigſtens aus zwei natürlichen Willen einer werden, bemerkten die Dyotheleten dagegen, daß es nur Zuſammenſetzungen von in Subſtanz Seyenden (ἐν ὑποςάσει ὄντων) nicht aber von ſolchen Dingen geben könnte, die an einem andern geſchaut würden. Nehme man eine Zuſammenſetzung der Willen an, ſo müſſe man auch eine Zuſammenſetzung des andern Natürlichen in Chriſto, d. h. des Geſchaffenen und Ungeſchaffenen annehmen. Habe Chriſtus nur einen Willen, ſo habe er auch nur eine Natur, dieſe aber ſey dann zuſammengeſetzt und ſo ſey er vom Vater getrennt, der einfach ſey. Dadurch kamen die Streitenden denn immer auf die Frage über das Verhältniß der beiden Naturen in Chriſto zurück. Die Monotheleten erboten ſich, von dieſen Fragen im Einzelnen und von allen ſpitzfindigen Erörterungen über die Willen abzuſtehen, und einfach zu bekennen, daß Chriſtus vollkommner Gott und vollkommner Menſch ſey; ihre Gegner erklärten aber, daß dadurch dem Anſehen der Synoden zu nahe getreten werde, welche über das Verhältniß der beiden Naturen die genaueſten Beſtimmungen gegeben und ausdrücklich zwei Willen gelehrt hätten; man müſſe auch nicht bloß wie die Monotheleten wollten, bei den Ausſprüchen der Synoden ſtehen bleiben und von einem und von zwei Willen ſchweigen, ſondern man müſſe auch das, was die Synoden nicht wörtlich ausgeſprochen hätten, was aber aus ihren Ausſprüchen folge, annehmen, weil man auſſerdem in arianiſche oder apollinariſtiſche Ketzerei verfalle. Die Stellen der Evangelien und der Väter, welche die Monotheleten für ihre Anſicht anführten, erklärten die Dyotheleten für die ihrige. Der ganze Streit war wie geſagt, aus dem Wunſche hervorgegangen, die Monophyſiten wieder mit der Kirche zu vereinigen. Eine Parthei in der Kirche billigte, daß man zu dieſem Zwecke einen Willen in Chriſto annehme, die andre mißbilligte es aus dem Grunde, weil die

Annahme eines Willens nothwendig zum Monophyſitismus und zu früheren Ketzereien überhaupt führe. In dieſem Streite nun kamen die Begriffe von θέλημα, θέλησις, ἐνέργεια, φύσις, ὀυσία, ὑπόστασις ꝛc. zur Sprache, und jede Parthei erklärte dieſelben ſo, daß ſie für ihre Anſicht ſprachen.

Beſonders merkwürdig ſind die Aeuſſerungen des Biſchofs Honorius von Rom in einem Briefe über dieſe Streitigkeit. Er wollte keine weiteren Spitzfindigkeiten aus der Sprache der Schule in die Lehre von Chriſto gebracht haben, ſondern man ſolle ſich an das bereits Feſtgeſetzte halten, daß *ein* menſchgewordener Gott Chriſtus ſey, der mit *einer* Wirkung und mit *einem* Willen, dem des Gottmenſchen, wolle und wirke. Man könne in Chriſto den göttlichen und den menſchlichen Willen nicht unterſcheiden, weil Chriſtus nur den unſündigen Willen gehabt habe, der dem göttlichen ganz gleich ſey. Chriſtus als Sohn und Wort wirke die göttlichen und die menſchlichen Werke vollkommen, und es ſey gleich, ob man zwei Wirkungen oder eine annehme. Er, Honorius, bekenne *einen* Willen des Herrn Jeſus Chriſtus, der als Mittler zwiſchen Gott und den Menſchen die göttlichen Werke mittelſt (μεσιτευούσης) der Menſchennatur hervorbringe, welche mit ihm, der Gott das Wort ſey, perſönlich vereinigt ſey, und eben derſelbe wirke die menſchlichen Werke der von ihm auf eine unausſprechliche und einzige Art angenommenen Menſchennatur ohne Trennung und Verwandlung.

Adoptianer.

Die Frage, wie das Menſchliche und das Göttliche in Chriſto ſich zu einander verhalten, veranlaßte auch den adoptianiſchen Streit in der ſpaniſchen Kirche. Der eigentliche Veranlaſſer dieſes Streites, der Biſchof Felix von Urgel wollte, daß man die Prädicate beider Naturen in Chriſto nicht verwechsle, ſondern wenn man dieſelben Prä-

dicate von Chriſto als Gott und von Chriſto als Menſch gebrauche, immer genau beſtimme, in welchem Sinne dieß geſchehe, beſonders, in welchem Sinne Chriſtus ſeiner Menſchheit nach Sohn Gottes und Gott genannt werde. Denn ſeiner Menſchheit nach ſey Chriſtus Sohn Gottes aus Gottes freiem Willen, ſeiner Gottheit nach aber aus Gottes Natur. Als Menſch ſey er Sohn Gottes nur durch die Verbindung mit dem, der ſeinem Weſen nach Sohn Gottes iſt. Der Gottheit nach ſey er weſentlich, der Menſchheit nach nur nuncupative und durch Adoption Sohn Gottes, zum Sohne aus freier Wahl angenommen. Wer nicht annehme, daß Chriſtus als Menſch nur der angenommene Sohn Gottes ſey, läugne die wahre Menſchheit Chriſti und ſtelle den Menſchen Jeſus dem weſentlichen und natürlichen Sohne Gottes gleich. Chriſtus heiße zwar in der Schrift nirgends angenommener Sohn Gottes, aber dieſer Begriff ſey vollkommen in der Schrift begründet, und alle in derſelben gebrauchten Prädicate, welche eine Abhängigkeit Chriſti vom Vater bezeichnen, erklärten ſich nur, wenn man Chriſtum ſeiner Menſchheit nach als angenommenen Sohn Gottes betrachte. Er ſey z. E. Knecht Gottes nicht bloß aus freiem Gehorſam, ſondern weil er Menſch, weil er geſchaffen iſt. Die Evangelien ſagten nirgends, daß der Sohn Gottes, ſondern nur, daß der Menſchenſohn für uns dahingegeben werde, und Luc. 18, 19. Apg. 10, 38. und 2 Kor. 5, 19. ſprächen für dieſe Anſicht. Matth. 16, 16. beziehe ſich das Wort „Chriſtus“ auf die Menſchheit, die Worte „Sohn des lebendigen Gottes“ aber auf die Gottheit Chriſti. Chriſti Menſchheit ſey auf dieſelbe Weiſe, nur in einem viel höheren Grade, in die Gottheit aufgenommen worden, wie die Gläubigen durch Chriſtus mit dem Vater verbunden würden. Chriſtus als Gott habe daſſelbe Weſen wie der Vater, als Menſch ſey er von Gott adoptirt und des göttlichen Weſens theilhaft, und heiße deshalb Gott, dieſe Adoption gehe von ihm auf alle Gläubigen über.

Viertes Kapitel.

Die Entwicklung der Lehre von dem Verhältniſſe des Menſchen zur Erlöſung durch die auguſtiniſch-pelagianiſchen Streitigkeiten und ihre Folgen.

Wigger's G. F. Verſuch einer pragmat. Darſtellung des Auguſtinismus und Pelagianismus ꝛc. Hamb. 1833. II. 8.
Deſſ. De Joanne Cassiano Massiliensi etc. Comm. III. Rostoch. 1824. 1825. 4.

Der Satz, daß Jeſus der Chriſt ſey, hatte durch die bisher geſchilderten Entwicklungen ſein Verſtändniß nach der einen Seite dadurch gefunden, daß das Verhältniß des Logos zum Vater und zum heiligen Geiſte und das des Menſchlichen und Göttlichen in Chriſto in beſtimmten kirchlichen Formeln ausgeſprochen war. Mit dem Ende des vierten Jahrhunderts traten die Unterſuchungen über Chriſti Wirkſamkeit als Erlöſer und über das Verhältniß in voller Bedeutung hervor, in welchem die zu Erlöſenden zu der durch ihn gebrachten Gnade ſtehen, und führten zu einer Streitigkeit in der Kirche, welche auf der einen Seite von Auguſtinus und ſeinen Anhängern und auf der andern von Pelagius und ſeinen Freunden Cöleſtius und Julianus von Eclanum geführt wurden.

Chriſtus war gekommen, um die Menſchen zu erlöſen. Der Grad ihrer Erlöſungsbedürftigkeit beſtimmte ſich nach der Anſicht von dem Zuſtande des Menſchen vor der Erlöſung, und von dem Verhältniſſe der Sünde Adams zu dieſem Zuſtande. Auguſtinus faßte dieſes anders als Pela-

gius und deſſen Freunde. Dieſe lehrten im Widerſpruche gegen Behauptungen des Auguſtinus, daß Adam ſterblich geſchaffen geweſen ſey, und, auch ohne Sünde, geſtorben ſeyn würde; daß ſeine Sünde ihm allein, nicht dem Menſchengeſchlecht geſchadet habe, weil die Neugebornen in demſelben Zuſtande, wie Adam vor dem Falle ſeyen; daß das Menſchengeſchlecht nicht ſterbe, weil Adam fiel und ſtarb, und auch nicht auferſtehe, weil Chriſtus auferſtand; daß auch ungetaufte Kinder das ewige Leben hätten, und daß das Geſetz zum Himmelreiche führe, wie das Evangelium, weil auch vor der Erſcheinung des Herrn Menſchen ohne Sünde ſeyn konnten. Die Kinder lehrten ſie ferner, müßten getauft werden, weil der Herr bloß den Getauften das Himmelreich verheißen habe, welches nicht aus natürlichen Kräften erlangt, ſondern durch die Gnade verliehen werde. Zur Vergebung der Sünde, nicht der Erbſünde wegen würden die Kinder getauft; denn die Sünde, welche der Menſch nachher thue, werde nicht mit ihm geboren, ſondern komme aus dem freien Willen. So Cöleſtius. Ihm ähnlich lehrte Pelagius, daß wir empfänglich für Gutes und Böſes geboren werden, aber nicht mit beiden, und daß, ehe der freie Wille ſich äuſſern könne, im Menſchen nur das ſey, was Gott geſchaffen habe, eine gewiſſe natürliche Heiligkeit in der Seele nämlich, welche die Herrſchaft in der Seele führe, das Gute billige und das Böſe auf das Zeugniß des Gewiſſens verdamme. Die erſte Sünde habe auch dem Menſchengeſchlechte, aber nicht durch Fortpflanzung, ſondern durch das Beiſpiel geſchadet, und die Kinder ſeyen nur deswegen nicht wie Adam vor dem Falle, weil ſie nicht, wie jener das Gebot verſtehen und den freien Willen gebrauchen könnten. Die Schrift lege allenthalben die Schuld des Sünders auf den freien Willen; ſie entſchuldige ihn nicht mit einer Naturnothwendigkeit. Nur Gewöhnung verderbe uns, und in ihr ſcheine eine Nothwendigkeit der Natur zu liegen. Wenn Adams Sünde allen ſchadete, ſo müßte Chriſti Gerechtigkeit auch allen zu Gute kommen, und Sünde und

Glauben keinen Unterſchied machen. Werde bloß der Körper und nicht auch die Seele fortgepflanzt, ſo verdiene auch der Körper allein Strafe und nicht die Seele, in der alsdann keine Erbſünde ſey. Gott erlaſſe dem Menſchen die eignen Sünden, wie könne er ihm fremde zurechnen, die ihm, wenn ſie nothwendig ſeyen, nicht angehörten, oder wenn ſie ihm angehörten, als freiwillig vermieden werden konnten.

Gleicherweiſe ſpricht ſich Julianus aus. Da keine Sünde ohne Willen, kein Wille ohne Freiheit, keine Freiheit ohne vernünftige Wahl gedacht werden kann, ſo können die Kinder, da ſie den Gebrauch der Vernunft noch nicht beſitzen, auch keine Sünde haben. Die Zurechnung kann nur ſtatt finden, wenn die Sünde vermeidlich, nicht wenn ſie natürlich alſo unausweichlich iſt. Die Sünde im Paradieſe war nur natürliche Sinnenluſt, die, in ihren Gränzen gehalten, unſchuldig iſt, und nur durch die Fehler des Willens Anlaß zur Sünde wird. Niemand iſt von Natur böſe, wer ſchuldig wird, wird es durch das, was er will und thut, nicht durch ſeinen Urſprung. Die Sünde kam durch einen Menſchen in die Welt, weil dieſer eine Menſch zuerſt ſündigte, und durch die Sünde der Tod, weil der erſte Menſch wegen ſeiner Sünde zum beſtändigen Tode verdammt wurde. Der Tod iſt zu allen Menſchen hindurch gedrungen, weil alle folgenden Sünder auf dieſelbe Weiſe wie der erſte gerichtet werden, aber nur die Sünder, nicht die Unſchuldigen.

Dagegen lehrte Auguſtinus. Adam hatte einen fleiſchlichen Körper (corpus animale). Wenn er nicht geſündigt hätte, würde er nicht geſtorben, ſondern in einem geiſtigen Körper unſterblich geworden ſeyn. Auch der leibliche Tod iſt Folge der Sünde (Röm. 8, 9.). Die Sünde Adams war Ungehorſam gegen Gott; ſie nahm ſeinem ſterblichen Leibe die vollkommne Unterwerfung unter die Seele, und gab ihm die thieriſche Begierde, deren er ſich dann ſchämte. Ohne Sünde würde er immer in demſelben Alter und un-

ſterblich geblieben ſeyn; nach der Sünde alterte er zum Tode. Alle Menſchen müſſen, weil ſie fleiſchlich geboren ſind, aus dem Geſetze der Sünde und des Todes geiſtig wiedergeboren und nicht bloß zum Reiche Gottes geführt, ſondern auch von der Verdammniß der Sünde befreit werden. Denn ſie ſind der Sünde und dem Tode des erſten Menſchen unterworfen und werden zu der Gerechtigkeit und zu dem ewigen Leben des zweiten Menſchen in der Taufe wiedergeboren. Adam war unſterblich, weil er den Tod vermeiden konnte, wenn er nichts Todeswürdiges that. Er wurde ſterblich, weil er das Gebot Gottes übertrat. Alle ſterben in ihm, weil er nicht bloß ihnen das Beiſpiel der Uebertretung gab, ſondern ſie durch den verborgenen Krankheitsſtoff ſeiner fleiſchlichen Begierde anſteckte. Jeder Neugeborne iſt, weil er die Begierde hat, welche die Sünde erzeugt, wenn man ihr beiſtimmt, der Erbſünde verfallen, wenn er nicht in dem wiedergeboren wird, der ohne Sünde geboren wurde, und den die Jungfrau ohne Begierde empfieng. Durch Adams Sünde wurde unſre Natur verdorben und erzeugt Sünder, aber unſre Schwäche zum Guten iſt nicht Natur, ſondern ein Mangel (vitium) wie die Krankheit im Körper, die ſich auch oft auf die Kinder fortpflanzt. Gott hat alle Menſchen geſchaffen, obgleich alle unter der Sünde geboren werden und verloren gehen, wenn ſie nicht wiedergeboren werden. Der Mangel rührt vom Teufel her; nicht die geſchaffene Natur, durch welche der Menſch Menſch iſt, unterwirft ihn der Sünde. Die Erbſünde iſt nicht bloß Sünde und nicht bloß Strafe, ſondern Sünde und Strafe zugleich, und erſcheint in allen zu der Zeit, da ihre Unwiſſenheit aufhören und ihre Begierde gezähmt werden ſoll, ihr Wille aber dieſem widerſtrebt und alſo Sünde erzeugt. Wir waren alle in Adam und giengen alle in ihm verloren. Alle Gebornen ſind durch die Erbſünde dem Teufel unterworfen. Das Kind wird verdammt, weil es zur Maſſe der Verderbniß (perditionis) gehört und die Schuld Adams trägt, den Gott, weil er freiwillig ſündigte, mit ſeinem

ganzen Geſchlechte, das noch ganz in ihm lag, verdammte. Die Kinder müſſen getauft werden, alſo bedürfen ſie der Reinigung durch die Taufe, und der Einverleibung in die Kirche, welche der Leib Chriſti iſt, und der Verſöhnung mit Gott, um durch ſie von Tod, Läſtern, Schuld, Unterwerfung und Finſterniß frei zu werden. Als Kinder haben ſie aber noch keine Schuld durch wirkliche Sünde ſich zugezogen, ſie können alſo die Taufe, welche ſie der Verdammniß entzieht und der alleinſeligmachenden Kirche Chriſti einverleibt, nur wegen der Erbſünde erhalten. Wer nicht glaubt, wird verdammt. Die Kinder können in eigner Perſon noch nicht an Chriſtum glauben, ſie thun es aber durch Herz und Mund ihrer Pathen. Diejenigen Kinder, welche ungetauft ſterben, leiden nur den mildeſten Grad der Verdammniß, wie auch bei den übrigen Verdammten dieſer Grad nach dem Grade ihrer Schuld beſtimmt wird.

Dagegen unterſchieden die Pelagianer das Reich Gottes und die Seligkeit. In jenes könne kein Ungetaufter kommen, wohl aber könnten Ungetaufte ſelig werden, wenn ſie, wie eben die Kinder, noch keine Sünde hätten. Denn die Kinder ſeyen von Gott ohne wirkliches Gute, aber auch ohne Sünde geſchaffen, die Wiedergeburt gebe ihnen Werth, und die Gnadengaben vervollkommnen ſie. Sie ſind gut geſchaffen und werden beſſer dadurch daß Gott ſie erneuert und zu ſeinen Kindern annimmt. Auguſtinus aber ſchloß aus dem Exorcismus, daß die Kinder von Anfang an in der Gewalt des Böſen ſeyen.

Weder Pelagius noch Auguſtinus laſen in der Hauptſtelle (Röm. 5, 12.) das Wort θάνατος vor διῆλθεν. Daher konnte Auguſtinus ſagen, ſeine Gegner ließen fälſchlich, auf dieſe Stelle geſtützt, nicht die Sünde ſondern den Tod zu allen Menſchen durchdringen, da das ἐφ' ᾧ (in quo) entweder von dem einen Menſchen, oder von der einen Sünde, nie aber von dem einen Tode, in dem alle geſündigt hätten, verſtanden werden könne, weil der Tod der Sünde folge, nicht umgekehrt. Da aber ἐφ' ᾧ auch nicht

zu dem Femininum ἁμαρτία paſſe, ſo könne es nur auf den einen Menſchen gehen. Julianus erklärte das ἐφ' ᾧ durch quia, die karthagiſche Synode vom Jahr 418 aber beſtätigte die Auslegung des Auguſtinus.

Die Pelagianer fanden in der Behauptung, daß die Natur ohne Willen ſündige, einen Widerſpruch, eine Sünde nämlich, die nicht ſündige. Das Geſetz der Sünde (Röm. 7, 23.) ſey, nach Auguſtinus, durchaus zwingend und natürlich, und als unüberwindlich durch den Willen auch unvermeidlich. Alſo könne niemand dadurch ſchuldig werden. Da nun das Geſetz keine Schuld tragen könne, ſo folge, daß Gott allein zum Böſen zwinge. Auguſtinus erkläre die Sünde ſelbſt als den Willen das Verbotene zuzulaſſen, alſo gebe es ohne Willen und Zuſtimmung keine Sünde im Menſchen. Die Kinder aber hätten, auch nach Auguſtinus, keinen eignen Willen, alſo auch keine Sünde.

Auguſtinus unterſchied dagegen die Sünde an ſich und die Sünde, welche zugleich Strafe der Sünde ſey, und bezog ſeine Behauptungen bloß auf die letztere. Die Pelagianer aber folgerten aus ſeinen Sätzen, daß er den Teufel zum Schöpfer der Menſchen machen, die Ehe verwerfen, und die Vergebung aller Sünden in der Taufe läugnen müſſe, und da Auguſtinus den Eheſtand für gut und nur die ſinnliche Luſt im Beiſchlafe für böſe erklärte, ſo erwiederte ihm Julianus, da alſo weder der Geborne, noch der Zeugende noch der Schöpfer ſündige, ſo ſey da gar keine Sünde vorhanden, Auguſtinus aber erklärte fortwährend, daß die Taufe nicht die Begierde ſondern nur die Schuld der Sünde wegnehme. Die Pelagianer fanden es unmöglich, daß der barmherzige Gott, der ſeinen eignen Sohn für uns gegeben habe, willenloſe, alſo unſchuldige Kinder zum ewigen Feuer verdammen ſollte. Auguſtinus führte Röm. 5, 18. 19. dafür an; die Pelagianer nahmen in dieſer Stelle das „alle“ in der Bedeutung von „viele“, und fanden den Grund der Fortpflanzung der Sünde nur im Beiſpiele.

Die Lehre Auguſtins von der Erbſünde ſchloß den freien Willen im Menſchen aus, und machte alles Gute in ihm zu einem Werke der Gnade Gottes. Pelagius ſetzte dagegen das Können (des Guten) in die Natur des Menſchen, das Wollen in ſeinen freien Willen und das Seyn in die Vollziehung. Das Können gebe Gott, Wollen und Seyn kämen aus dem freien Willen des Menſchen und würden durch Gottes Gnade unterſtützt. Es ſtehe beim Menſchen, keinen guten Willen, keine gute Handlung zu haben, aber auch dann bleibe ihm die Möglichkeit des Guten, die von Gott komme und in allen Menſchen von Natur ſey, bei den Chriſten allein aber durch die Gnade unterſtützt werde. Die Nichtchriſten können durch den guten Gebrauch des freien Willens ſich der Gnade Gottes würdig machen (promereri), indem ſie dadurch zum Glauben gelangten; die Unterlaſſung dieſes Gebrauchs werde bei ihnen geſtraft, der gute Gebrauch bei den Chriſten aber, die dadurch Gottes Gnade verdienen und ſeine Gebote befolgen, belohnt (Jac. 4, 7.). Die Richtung des Menſchen auf Gott, durch welche er ſeinen Willen von Gottes Willen abhängen läßt, und ein Geiſt mit ihm wird, geht aus der Freiheit des Willens hervor und vermag den Menſchen ſo eins mit Gott zu machen, daß nun wirklich nicht mehr er, ſondern Chriſtus in ihm lebt. Aber Gottes Gnade werde nicht wegen unſrer Verdienſte gegeben, weil Gott ſonſt unbillig ſeyn würde, da er ſie ja auch Sündern gebe. Freiheit ſey die Möglichkeit des Willens (arbitrii), ohne zwingende Nothwendigkeit die Sünde zuzulaſſen oder zu meiden. Die Pelagianer läugneten die Gnade nicht, aber ſie verſtanden ſie anders als Auguſtinus. Gott belehre uns durch ſeine Offenbarungen, er öffne die Augen unſres Herzens, er entziehe uns den Eindrücken der Gegenwart, indem er uns Künftiges zeige, offenbare uns die Nachſtellungen des Teufels und erleuchte uns mit der vielfachen und unausſprechlichen Gabe der Gnade. Das alles ſey Gnade, und diejenige Gnade Gottes, durch welche Chriſtus in die Welt

kam, um die Sünder ſelig zu machen, ſey zu jeder Handlung und in jeder Stunde nothwendig. Wir ſeyen aus Nichts geſchaffen, hätten Sinne, Vernunft und freien Willen. Das Geſetz ſey uns zur Unterſtützung gegeben, der Sohn ſey Fleiſch geworden. Das ſey Gnade, und dieſe Gnade vergebe nicht bloß die Sünden in der Taufe, ſondern ſie fördre auch den Fortſchritt im Guten, nehme uns zu Söhnen an, und heilige uns. Sie ändre das Verdienſt der Schuldigen, ſchaffe aber den freien Willen nicht, den wir in dem Augenblick, da wir geſchaffen werden, erhalten, und ſobald wir Gutes und Böſes unterſcheiden können, gebrauchen. Gott unterſtütze den freien Willen, er mache ihn nicht.

Auguſtinus behauptete dagegen. Nur die Gnade Chriſti giebt dem Menſchen freien Willen zum Thun des Guten, das er will, und zum Nichtthun des Böſen, das er haßt. Der Wille wird nicht zum Guten oder zum Böſen gezwungen, ſondern fühlt ſich befreit zu ſeinem Befreier hingezogen. Nicht aus der Natur des Menſchen verſchwunden ſey der freie Wille durch die Sünde Adams, ſondern der dem Teufel unterworfene Menſch habe nur noch Kraft zum Sündigen, und könne nur dann fromm leben, wenn die Gnade Gottes ihn befreit, und zu That, Rede und Gedanken unterſtützt. Die Sünde nahm dem Menſchen die Freiheit, die er im Paradieſe zugleich mit voller Gerechtigkeit und mit Unſterblichkeit hatte. Deshalb bedarf die menſchliche Natur der Gnade (Joh. 8, 36.). Zum Sündigen bleibt der freie Wille. Die Menſchen ſind durch die Freiheit des Willens nur frei von der Gerechtigkeit, frei von der Sünde werden ſie nur durch die Gnade des Heilandes. Ohne die Gnade Gottes, die Chriſtus uns mittheilt, und die uns allein vom Böſen befreit, können wir Gutes weder wollen, noch denken, noch lieben, noch thun. Sie zeigt uns nicht nur, was wir thun ſollen, ſondern ſie hilft es uns auch thun. Sie inſpirirt den guten Willen und das gute Werk (2 Kor. 13, 7.). Gott wirkt nicht bloß durch Geſetz und Lehre von

auſſen, ſondern durch eine innere, verborgene, wunderbare Kraft, wahre Offenbarungen und guten Willen. Die Gnade iſt Mitwirkung Gottes und Inſpiration der Liebe. Wir wirken, aber wir wirken nur mit, wenn Gott wirkt. Seine Barmherzigkeit kommt uns zuvor, um uns zu heilen, und um uns rufen zu laſſen, daß wir fromm mit ihm leben. Sie folgt uns, damit wir geheilt wachſen, und verherrlicht werden, um immer mit ihm zu leben. Sie giebt uns die Liebe ohne vorangehende gute Werke, die ja nicht ohne Liebe Gottes ſeyn können. Dieſe Liebe erhalten wir, um lieben zu können, wir wurden geliebt, da wir noch nicht liebten. Nur die Liebe macht ein Werk gut, weil der Glaube durch die Liebe wirkt, und alles, was nicht aus dem Glauben kommt, Sünde iſt. Die guten Werke können auf Lohn Anſpruch machen, und erhalten ihn; aber auf die Gnade giebt es keinen Anſpruch, denn ſie geht voran, damit die guten Werke geſchehen. Nicht vom freien Willen fängt das Verdienſt an, ſo daß ihm als ſchuldiger Lohn für das Gute, das er thut, die Freiheit gegeben würde (Phil. 2, 13.), ſondern Gott bereitet den guten Willen des Menſchen, den er unterſtützen will, vor, und unterſtützt den vorbereiteten. Er kommt dem Nichtwollenden zuvor, damit er wolle, und folgt dem Wollenden, damit er nicht vergeblich wolle. Den Anfang von allen, den Glauben, empfangen wir ohne Verdienſt. Nicht deshalb ſündigen wir nicht mehr, weil wir uns ſtets an die Vergebung unſrer Sünde erinnern, oder weil Chriſtus uns durch ſein Beiſpiel unterſtützt. Ohne Gottes Hülfe kann der Menſch aus eigner Kraft des Willens die Gerechtigkeit nicht thun, und nur die durch die Gnade Gottes vermittelſt des gekreuzigten Chriſtus Gerechtfertigten können ohne Sünde ſeyn. Ungläubige können weder gerecht ſeyn, noch Gott gefallen und erhalten nur dann ein milderes Gericht, wenn ſie wenigſtens nach ihren Geſetzen gut gelebt haben. Die Tugenden der Heiden ſind keine wahren Tugenden, weil ihnen der rechte Antrieb fehlt. Kein Menſch, auch wenn ihm die Sünden vergeben ſind,

iſt ohne Sünde (1 Joh. 1, 8.), und es wird irrig behauptet, daß die Gerechten das „Vergieb uns unſre Schuld“ nicht für ſich, ſondern nur für diejenigen beten, die noch nicht gerechtfertigt ſind.

Die Gnade iſt unabhängig von allem Verdienſte. Auch wenn die ungetauften Kinder ohne Sünde wären und nur ins Reich Gottes kämen, ſo geſchähe dieß ohne ihr Verdienſt. Die Wahrheit wird euch frei machen ꝛc. (Joh. 8, 31 — 36.) heißt: der Wille wird durch die Gnade frei. Der Buchſtabe, d. h. das Geſetz tödet, (2 Kor. 3, 5 — 6.) weil es das Gute befiehlt, und doch die Liebe nicht giebt, die allein das Gute thun kann, und alſo durch ſein Befehlen des Guten die Menſchen zu Uebertretern macht. Als Menſch geboren werden, iſt etwas Gutes; mit der Erbſünde geboren werden, macht einen Heiland nöthig. Die Natur bedarf Heilung; das könnte nicht der Fall ſeyn, wenn ſie geſund oder wenn ſie ewig und unveränderlich böſe wäre. Die Ehe iſt von Gott eingeſetzt und die Fleiſchesluſt iſt ihr nicht zuzurechnen. Dieſe iſt nur ein zufälliges Uebel unſrer Natur, das man ihr nicht abnehmen muß, indem man Gott von ihr trennt (d. h. die Natur nicht durch Gott entſtehen läßt) ſondern das durch die Barmherzigkeit Gottes zu heilen iſt. Das Geſetz iſt heilig, gerecht und gut. Es iſt gegeben, nicht um die Gottloſen zu rechtfertigen, ſondern um die Hochmüthigen von ihrer Uebertretung zu überzeugen (Röm. 7, 12. Gal. 3, 11.). Der freie Wille im Böſen muß zum Gutesthun durch die Gnade befreit werden; er iſt von dem entſprungen, der vorher nicht böſe war. Die Patriarchen und Propheten ſind lobenswerth, aber auch ſie hatten die Verſöhnung Gottes nöthig. Daß erſt das Gute und dann das Böſe nothwendig iſt, hebt den freien Willen nicht auf. Die Nothwendigkeit, nicht ſündigen zu können, nicht ſündigen wollen zu können, und nicht ſündigen können zu wollen, dieſe Nothwendigkeit, der zu Folge man glücklich ſeyn, und nicht ſterben und ſich nicht verſchlimmern müſſe, iſt offenbar die ſeligſte, ſie iſt den Engeln nicht aufgelegt,

ſondern ſie genießen ſie, für uns aber liegt ſie in der Zukunft. Man lehrt kein Fatum, wenn man behauptet, daß die Gnade Gottes allen Verdienſten des Menſchen vorhergehe, und nicht den Verdienſten des Menſchen gegeben werde, weil Gnade nicht Gnade iſt, wenn ſie nicht umſonſt gegeben wird. Da jedermann zugiebt, daß die Taufe für jedes Alter nothwendig ſey, und daß ſie den Kindern ein großes Gut (wenn auch nicht die Erlaſſung der Erbſünde, doch die Aufnahme zu Söhnen Gottes) verleihe, die Kinder aber, die ſterben, dieſes große Gut durch keinerlei Verdienſte erlangt haben, ſo kann man eher die Gegner beſchuldigen, daß ſie ein Fatum lehrten. Seine Lehre, behauptete Auguſtinus, führe nicht zu der Annahme, daß Gott ſeiner Gnade, nicht aber den Menſchen etwas befehle, und daß Gott ja den Menſchen nicht etwas befehlen würde, von dem er wüßte, daß es die Menſchen nicht thun könnten. Denn Gott befehle deshalb den Menſchen etwas, was ſie nicht zu thun vermögen, damit ſie wiſſen, um was ſie bitten ſollen. Der Glaube erlange ja durchs Beten, was das Geſetz befiehlt (1 Joh. 4, 7.). Man könne auch nicht ſagen, daß, da nur Gott die Kraft gebe, Gutes zu thun, und der Menſch weder dieſe Kraft, noch den Willen zum Guten ſich geben könne, der Menſch auſſer Schuld ſey, wenn er das Gute nicht thue. Denn man tadle nur den verdammlichen Urſprung des Böſen, um durch den Schmerz darüber den Willen der Wiedergeburt zu wecken, und damit, wenn der Tadel einen Sohn der Verheißung treffe, Gott dieſem innerlich das Wollen inſpirire. Der Menſch übertritt die Gebote, und ſucht deshalb den Befreier, und Heiland. Die Furcht führt ihn zum Glauben und zur Gnade. Man könne nicht ſagen, daß gerechte Menſchen erſt nach der Natur, dann unter dem Geſetze, endlich unter der Gnade gelebt, erſt den Schöpfer durch die Vernunft erkannt und die Vorſchrift des Lebens nach dem Naturgeſetze im Herzen gehabt, und da bei eintretender Verſchlimmerung der Sitten die verderbte Natur nicht mehr hinreichte, das Geſetz

erhalten hätten, und daß, da bei wachſender Verderbniß auch dieß nicht mehr genügte, Chriſtus gekommen ſey, um die verzweifelte Krankheit durch ſich ſelbſt zu heilen. Denn dadurch ſchließe man die Gerechten des A. T. von der Gnade des Mittlers aus, weil ſie vor Chriſti Geburt gerecht geweſen wären (gegen 1 Kor. 15, 21 — 22.).

Die Menſchen ſind alſo nach Auguſtinus verdorben und unfähig zum Guten. Gottes Gnade allein macht ſie gerecht, und es fragt ſich, wen Gott zu dieſer Gnade vorher beſtimmt, prädeſtinirt. Auguſtinus lehrte zuerſt: nicht die Werke der Menſchen hat Gott in ſeiner Vorwiſſenheit erwählt, ſondern den Glauben; er hat diejenigen, von denen er wußte, daß ſie glauben würden, dazu beſtimmt, ihnen den heiligen Geiſt zu geben, damit ſie durch gute Werke das ewige Leben erlangen könnten. Später aber erklärte er die Prädiſtination der Heiligen als ein Vorherwiſſen und eine Vorbereitung der Wohlthaten Gottes, durch welche diejenigen, welche befreit würden, aufs gewiſſeſte befreit, die andern aber in der Maſſe der Verderbniß dem gerechten göttlichen Gerichte überlaſſen werden. Gott prädeſtinire, indem er in ſeiner unveränderlichen und von allem Irrthum freien Vorwiſſenheit ſeine künftigen Werke ordne. Er erwählte uns in Chriſto vor der Schöpfung der Welt, und prädeſtinirte uns zur Sohnesannahme, nicht weil wir durch uns ſelbſt heilig und unbefleckt werden ſollten, ſondern daß wir dieß ſeyen. Dieß that er nach ſeinem Wohlgefallen, ſo daß ſich niemand ſeines eignen Willens rühmen kann, ſondern nur des Willens Gottes gegen ihn. Er that dieß nach dem Reichthum ſeiner Gnade, nach ſeinem guten Willen, den er in ſeinem geliebten Sohne offenbart hat, in dem wir ein Erbtheil erhalten, vorher verordnet nicht nach unſerm Vorſatze, ſondern nach dem Vorſatze deſſen, der alles, auch das Wollen wirkt. Wir ſind erwählt durch Chriſtum, ehe der Welt Grund gelegt war, daß wir heilig und

unſträflich ſeyn ſollten, nicht weil er vorherwußte, daß wir ſolche ſeyn würden, ſondern damit wir ſolche ſeyen durch die Erwählung ſeiner Gnade, mit welcher uns Gott in ſeinem geliebten Sohn begnadigt hat. Indem er uns prädeſtinirte, wußte er ſein Werk vorher, durch welches er uns heilig und unbefleckt macht. Der Menſch wird würdig nicht durch ſeinen Willen, ſondern durch die göttliche Gnade und Prädeſtination. Die Prädeſtination iſt die Vorbereitung der Gnade, die Gnade iſt die Gabe ſelbſt. Prädeſtination kann nicht ſeyn ohne Vorwiſſenheit, aber dieſe ohne jene. Durch die Prädeſtination wußte Gott das voraus, was er ſelbſt thun werde, er kann aber auch das vorherwiſſen, was er ſelbſt nicht thut. Die Prädeſtination Gottes im Guten iſt deshalb die Vorbereitung der Gnade, die Gnade ſelbſt aber iſt die Wirkung der Prädeſtination. Gott wirkt in den Herzen der Menſchen durch jene Berufung nach ſeinem Vorſatze, daß ſie das Evangelium nicht umſonſt hören, ſondern wenn ſie es gehört haben, ſich bekehren und glauben. Es iſt eine beſtimmte unveränderliche Zahl von Erwählten, die im Vergleich mit der Zahl der Verdammten gering, an ſich aber groß iſt. Chriſtus iſt zu unſerm Haupte, wir ſind zu ſeinen Gliedern prädeſtinirt. Die menſchlichen Verdienſte ſind durch Adam zu Grunde gegangen; nun herrſcht allein die Gnade Gottes durch Chriſtum. In unſerm Haupte ſind die vorhergehenden Verdienſte der einen Geburt, in den Gliedern die vorhergehenden Verdienſte der vielfachen Wiedergeburt. Prädeſtinirte ſind nicht die Gerufenen, die nicht kommen wollten, ſondern die mit einer beſtimmten Berufung Berufenen (1 Kor. 1, 24.). Die nach dem Vorſatze Berufenen ſind auch erwählt durch die Gnadenwahl, nicht wegen ihrer vorhergehenden Verdienſte; denn die Gnade iſt all ihr Verdienſt. Die Erwählten ſind auch Berufene, nicht umgekehrt; denn bloß die nach dem Vorſatz Berufenen ſind erwählt, prädeſtinirt und vorhergewußt. Erwählt aber ſind ſie, um mit Chriſto zu herrſchen, vor der Weltſchöpfung durch die Prädeſtination, in welcher Gott ſeine künftigen Thaten vor-

hergewußt hat; von der Welt ſind ſie erwählt durch die Berufung, durch welche Gott das, was er prädeſtinirt hat, erfüllte. Gott erwählte alſo Gläubige, nicht weil ſie es ſchon waren, ſondern damit ſie es ſeyen (Joh. 15, 16.).

Gottes Gnade nimmt den einen an, ſeine Gerechtigkeit verläßt den andern. Die Gnade befreit von der Verderbniß der ganzen Maſſe. In Beziehung auf das Verdienſt des Urſprungs ſind alle durch einen verdammt, wegen der ohne Verdienſt gegebnen Gnade heißen alle als Befreite Gefäße der Barmherzigkeit; über den andern bleibt der gerechte und unerforſchliche Zorn Gottes, und ſie heißen Gefäße des Zorns, weil Gott auch durch ſie die Reichthümer ſeiner Gnade in den Gefäßen der Barmherzigkeit zeigt, denen er barmherzig giebt, was er von den andern gerecht fordert (Röm. 9, 20.). Die nicht zur beſtimmten Zahl der Prädeſtinirten gehören, werden nach ihrem Verdienſte auf's gerechteſte gerichtet. Denn entweder ſterben ſie mit der Erbſünde, weil dieſe bei ihnen durch Wiedergeburt nicht erlaſſen iſt, oder ſie haben durch ihren von der Gerechtigkeit freien und der Sünde geknechteten Willen ſelbſt geſündigt, oder ſie beharren nicht in der Gnade Gottes. Nur die Gefäße des Zorns, nicht die Prädeſtinirten überhaupt werden verdammt. Alle zwar häufen ſich den Zorn auf den Tag des Zorns, einige aber führt Gott durch ſeine barmherzige Güte zur Buße, andere nach ſeinem gerechten Gerichte nicht (Joh. 6, 44.). Auch den Söhnen des Zorns, die zum Tode beſtimmt ſind, und keine Buße thun werden, wird Zeit und Ort zur Buße gegeben, weil unter ihnen entweder Söhne der Barmherzigkeit bereits ſind oder von ihnen ſtammen werden, denen das, was jenen nicht genützt hat, nützt. Wen die Gnade nicht unterſtützt, der iſt ſelbſt daran Schuld, und Gott würde, wenn er auch keinen von der Verdammniß erlöſete, doch nicht ungerecht ſeyn; es iſt Barmherzigkeit, daß er ſo viele erlöſet. Der Erlöſete muß ihn loben, der Verdammte darf ihn nicht tadeln, auch wenn

beide ganz in demſelben Zuſtande ſind, weil die Gerichte Gottes unerforſchlich ſind.

Derjenige, von dem Gott voraus gewußt hat, daß er z. E. keuſch ſeyn werde, thut, obgleich er Gottes Vorherwiſſen nicht weiß, ſo, daß er keuſch ſey; derjenige, den Gott prädeſtinirt hat, daß er keuſch ſey, thut deshalb doch auch ſo, daß er keuſch ſey, obgleich auch er von ſeiner Prädeſtination nichts weiß, bloß weil er hört, daß er durch die Gabe Gottes das ſeyn werde, was er ſeyn wird; ja ſeine Liebe freut ſich und wird nicht aufgebläht, als ob ſie es nicht empfangen hätte. Die Predigt der Prädeſtination hindert ihn alſo nicht nur nicht in dieſer Tugend, ſondern ſie unterſtützt ihn in derſelben, daß, wenn er ſich rühmt, er in Gott ſich rühme. Und dieß gilt von allen Tugenden. Die Gemeinden ſoll man bloß ermahnen: Laufet, ſo, daß ihr ergreifet, und daß ſie in ihrem Laufe ſelbſt wiſſen, daß ſie ſo vorhergewußt ſind, daß ſie geſetzmäßig laufen, weil wir in der Unwiſſenheit darüber, wer prädeſtinirt iſt oder nicht, nach der Liebe die Seligkeit aller wünſchen ſollen.

Die Wirkungen der Gnade ſind unwiderſtehlich; denn der Allmächtige iſt auch Herr über des Menſchen Willen. Hienge der Glaube vom freien Willen des Menſchen ab, und würde er nicht von Gott gegeben, ſo beteten wir umſonſt für die, die nicht glauben wollen, daß ſie glauben mögen. Aber Gott kann auch den verkehrten und den dem Glauben widerſtrebenden Willen zum Glauben bringen. Die Gnade wird von Gott insgeheim gegeben, indem er innerlich lehrt, wie der Menſch zum Sohne kommen ſoll, und dadurch das harte Herz erweicht. So kann auch das harte Herz nicht widerſtehen, und aus dieſem Grunde allein kann die Kirche für ihre Verfolger beten.

Gott will, daß alle Menſchen ſelig werden, heißt, daß kein Menſch ſelig wird, den er nicht ſelig haben will, und man alſo zu ihm beten muß, daß er wolle. So widerſpricht es dann der Allmacht Gottes nicht, daß nicht alle ſelig werden. 1 Tim. 2, 4. ſind unter den „allen" nur die

Prädeſtinirten zu verſtehen; denn dieſe ſind das ganze Menſchengeſchlecht.

Der erſte Menſch konnte nicht ſündigen, er konnte nicht ſterben, er konnte das Gute nicht verlaſſen, er konnte beharren. Dieſes Letztere können die gegenwärtigen Prädeſtinirten nicht aus ſich, ſondern müſſen die Beharrung von Gott erhalten, können ſie dann aber auch durch keinen Ungehorſam mehr verlieren (Röm. 11, 29.). „Dein Reich komme" und „dein Wille geſchehe" beten die Beharrenden in dem Sinne, daß ſie in der gegebenen Heiligkeit beharren mögen, weil ihnen das Reich Gottes nur auf dieſe Weiſe kommt, und weil nur ſo Gottes Wille an ihnen geſchieht. Denen, die Gott lieben, dienen auch die Sünden zum Beſten, weil ſie demüthiger und klüger machen.

Dieſe Lehre Auguſtin's übertrieb eine Parthei von Mönchen in Adrumetum dadurch, daß ſie den freien Willen ganz läugneten und behaupteten, am jüngſten Tage werde Gott nicht jeglichem nach ſeinen Werken vergelten, und keiner ſey zu beſtrafen, wenn er Gottes Gebote nicht erfülle, ſondern man müſſe nur für ihn beten, daß er ſie erfülle. Dagegen erklärte ſich Auguſtinus in ſeiner Abhandlung de correptione et gratia. Eine andre Parthei derſelben Mönche ließ die Gnade in Gemäßheit einiger menſchlichen Verdienſte gegeben werden. Gegen dieſe ſchrieb er das Buch de gratia et libero arbitrio. Der Karthager Vitalis lehrte, daß wir den Anfang des Glaubens aus uns hätten, und daß Gott die übrigen Güter des frommen Lebens denen, die ihn aus dem Glauben darum bitten, durch die Gnade gebe. Mehrere franzöſiſche Lehrer behaupteten, daß zwar alle Menſchen mit Adam geſündigt hätten und daß niemand durch ſeine Werke, ſondern durch die Gnade Gottes vermittelſt der Wiedergeburt ſelig werde. Aber

allen Menſchen ohne Ausnahme ſey die Verſöhnung im Sacramente des Blutes Chriſti beſtimmt, und alle, welche zum Glauben und zur Taufe kommen wollen, können ſelig werden. Diejenigen, welche glauben, und von der Gnade unterſtützt im Glauben beharren, hat Gott vor der Weltſchöpfung erkannt und ſie zu ſeinem Reiche prädeſtinirt. Alle Menſchen ſind in Adam verloren gegangen, keiner wird von dieſer Verdammniß durch eignen Willen befreit. Wenn aber dem Gefallnen die Gelegenheit die Seligkeit zu erlangen verkündigt wird, ſo wird er durch das Verdienſt, durch welches er gewollt und geglaubt hat, geheilt und erlangt den Glauben und deſſen Wirkungen. Zum Anfangen und Vollenden gehört ein beſtimmter Glaube; kein Glaube aber iſt ſo vernichtet, daß er nicht ſeine Heilung wollen muß oder kann. Der Glaubende wird geheilt, oder, wenn er dieß nicht will, geſtraft. Man läugnet die Gnade nicht, wenn man behauptet, daß ein ſolcher Wille vorhergeht, der nicht ſelbſt ſchon etwas vermag, ſondern nur den Arzt ſucht. Röm. 12, 3. und ähnliche Stellen müſſen von ſolchen verſtanden werden, denen geholfen wird, weil ſie ſchon angefangen haben zu glauben. Daß die Wahrheit gerade dieſen und jenen und gerade zu dieſer oder jener Zeit verkündigt wird, hat ſeinen Grund in der göttlichen Vorwiſſenheit, welche die Verkündigung an den Orten und zu der Zeit eintreten ließ, von denen ſie wußte, daß da geglaubt werden werde.

Gegen dieſe Behauptungen ſchrieb Auguſtinus ſeine Bücher de praedestinatione sanctorum. Der berühmteſte dieſer franzöſiſchen Lehrer iſt Johannes Caſſianus. Er behauptete, der Apoſtel habe Gal. 5, 17. den alten Kampf geſchildert, der unſerem Körper durch göttliches Verhängniß aufgelegt ſey. Denn was in allen ohne Ausnahme iſt, kann nichts anders ſeyn als ein der menſchlichen Subſtanz nach dem Falle des erſten Menſchen gleichſam natürlich Beigegebenes, und Gott muß es in den Menſchen gelegt haben, nicht um ihm zu ſchaden, ſondern

um für ihn zu ſorgen. Der Apoſtel ſetzt den Kampf des Fleiſches und des Geiſtes darein, daß wir nicht thun was wir wollen. Das was nun Gott als nicht erfüllbar für uns ſetzt, muß, wenn es erfüllt wird, etwas Schädliches ſeyn. Der uns verhängte Streit hat ſeinen Nutzen und führt zu einem beſſeren Zuſtande. Der Friede würde verderblich ſeyn. Wenn Gott nicht alle, ſondern nur einige ruft, ſo folgt daraus, daß nicht alle, ſondern nur einige mit der Erbſünde oder mit wirklicher Sünde belaſtet ſind. Das Menſchengeſchlecht hat nach der Uebertretung die Kenntniß des Guten nicht verloren (Röm. 2, 14. Luc. 12, 57.). Wir ſollen nicht die Verdienſte aller Heiligen auf Gott beziehen, und nicht das Böſe und Verkehrte allein der menſchlichen Natur zuſchreiben. Denn von Natur ſind in jede Seele durch die Güte des Schöpfers die Saamen der Tugenden gelegt, können aber, wenn Gott ſie nicht weckt, nicht zu vollkommnem Wachsthum gelangen. Der freie Wille, durch den er die Gnade Gottes vernachläſſigen oder lieben kann, bleibt immer im Menſchen. Die Gnade Gottes wirkt immer zum Guten mit unſerm Willen, und unterſtützt und ſchützt ihn in allem, indem ſie zuweilen auch gewiſſe Beſtrebungen des guten Willens von ihm fordert, damit es nicht ſcheine, als ob ſie Schlafenden ihre Gaben verleihe, und die Gnade nicht als unvernünftiges Geſchenk ſondern auf den Grund eines Verlangens oder einer Anſtrengung erſcheine und doch immer eine umſonſt gegebene bleibe, weil ſie kleinen Beſtrebungen eine ſo große Herrlichkeit der ewigen Seligkeit zutheilt. Die Anſtrengung kann nie den Gütern angemeſſen (condigna) ſeyn, die allein die göttliche Barmherzigkeit giebt. Gute Handlungen und gute Gedanken haben ihren Urſprung in Gott. Er flößt uns die Anfänge des heiligen Willens ein, und giebt uns Kraft und Gelegenheit zur Vollbringung deſſen, was wir mit Recht begehren. Unſre Sache iſt es, der uns täglich zu ſich ziehenden Gnade Gottes demüthig zu folgen. Den klein-

ſten Funken des guten Willens, der in uns iſt oder den Gott aus unſerm Herzen gelockt hat, hegt und ſtärkt das göttliche Wohlwollen durch ſeinen Anhauch, weil Gott will, daß alle Menſchen ſelig werden und zur Erkenntniß der Wahrheit kommen. Diejenigen, welche verloren gehen, gehen gegen ſeinen Willen verloren. Gott begleitet uns nicht bloß, ſondern er kommt uns auch zuvor. Er flößt nicht bloß das Verlangen ein, ſondern giebt auch die Veranlaſſung zur Ausführung, und zeigt den Irrenden den Weg zum Heile (Röm. 7, 18.).

Dieſe Grundſätze hat man ſpäter ſemipelagianiſch, ihre Anhänger Semipelagianer genannt. Gegen Caſſianus hat Proſper von Aquitanien ſeine Schrift de gratia Dei und libero arbitrio und ein Ungenannter das Buch de vocatione gentium geſchrieben.

Ein bedeutender Semipelagianer iſt der Biſchof Fauſtus von Riez, der einen Prädeſtinatianer, Lucidus, zum Widerrufe folgender Sätze bewog. Das menſchliche Streben und die göttliche Gnade ſind ganz getrennt. Der freie Wille iſt nach dem Falle ganz vernichtet. Chriſtus iſt nicht für die Seligkeit aller geſtorben. Die Vorwiſſenheit Gottes zwingt den Menſchen zum Tode. Die welche verloren gehen, gehen nach Gottes Willen verloren. Wer nach der geſetzmäßig in Adam empfangenen Taufe ſündigt muß ſterben. Einige ſind zum Tode, andre zum Leben prädeſtinirt. Von Adam bis Chriſtus iſt kein Heide durch die erſte Gnade Gottes, d. h. durch das Geſetz der Natur in Hoffnung auf die Ankunft Chriſti ſelig geworden, weil der freie Wille in Adam verloren gieng.

Nachdem Lucidus dieſe Sätze widerrufen hatte, erklärte er, daß zum Streben des Menſchen allerdings immer das Streben der Gnade gehöre, daß aber die Freiheit des menſchlichen Willens nicht vernichtet, ſondern nur geſchwächt, daß der Gerettete (salvus) immer noch in Gefahr ſey und der Verlorne fortwährend Ausſicht

auf Rettung habe. Chriſtus habe aus dem Reichthum ſeiner Güte den Preis des Todes für alle gegeben, weil er wolle, daß niemand verloren gehe, und weil er der Heiland aller Menſchen ſey (Röm. 10, 12.). Einige ſeyen in den vergangenen Zeiten durch das Geſetz der Natur, das Gott in alle Herzen geſchrieben habe, durch die Hoffnung auf die Ankunft Chriſti ſelig geworden, niemand aber ſey vom Anfange der Welt an von der urſprüngli= chen Schuld anders als durch Vermittlung des heiligen Blutes befreit worden.

Die Lehre der Prädeſtinatianer iſt in dem (um 450 geſchriebenen) anonymen Buche **Praedestinatus** vorgetragen, welches wahrſcheinlich von einem Semipe= lagianer herausgegeben iſt, der demſelben ein Verzeichniß der Ketzereien vorausſchickte, unter welchen der Prädeſti= natianismus den letzten Platz einnimmt. Nach dem Ver= zeichniſſe ſetzten die Prädeſtinatianer die Erwählung der Guten und die Verwerfung der Böſen einzig in Gottes Beſchluß und ſchloßen das Streben des Menſchen ganz aus. Die Geſetze Gottes würden von den Strebenden nicht beobachtet, von den Nachläſſigen nicht übertreten. Der zum Böſen Prädeſtinirte kann nicht zum Guten ge= langen, auch wenn er es thun will, und der zum Guten Prädeſtinirte wird, auch wenn er nachläſſig iſt, wider ſei= nen Willen zum Guten geführt. Die Taufe reinigt nicht von allen Sünden. Die Gnade geht dem freien Willen ſo voran, daß der Menſch eher empfängt als er bittet, eher findet als er ſucht und ihm aufgethan wird ehe er klopft. Keiner kommt zum Glauben an Chriſtum, der nicht vom Vater wider ſeinen Willen gezogen wird.

In der eigentlichen Abhandlung wird gelehrt: Wen Gott heilig haben will, der iſt heilig und nichts anders, wen er als Ungerechten vorausgewußt hat, der iſt unge= recht. Denn die Prädeſtination Gottes hat die Zahl der Gerechten und der Sünder im voraus beſtimmt, und dieſe kann nicht überſchritten werden. Paulus hat

(Röm. 8, 30.) ſelbſt Gott als Vorherwiſſenden und als Prädeſtinirenden und als Rufenden dargeſtellt, ſo daß man mit Recht ſagt, daß Gott die Menſchen zur Gerechtigkeit oder zur Sünde prädeſtinirt habe. Denn Gottes Wille iſt nicht wie der des Menſchen veränderlich. Was Gott gewollt hat, daß ſeine Geſchöpfe ſeyn ſollten, das ſind ſie auch geworden. Die Gott einmal zum Leben beſtimmt hat, die werden wider ihren Willen, auch wenn ſie nachläſſig ſind, auch wenn ſie nicht wollen, auch wenn ſie ſündigen, zum Leben geführt, und die er zum Tode beſtimmt hat, arbeiten umſonſt, auch wenn ſie laufen und eilen.

Scythiſche Mönche, die gleichfalls in dieſen Streit gezogen wurden, erklärten, daß der natürliche freie Wille nichts weiter vermöge, als Fleiſchliches oder Weltliches zu unterſcheiden und zu begehren, was nur bei Menſchen, nicht aber bei Gott rühmlich ſey; in dem aber, was zum ewigen Leben gehöre, könne er nichts thun und vollenden, auſſer durch Eingebung und Einwirkung des heiligen Geiſtes, der auch der Geiſt Chriſti ſey. Durchaus falſch werde behauptet, daß Gott wolle und daß wir vollenden. Den Pelagius und das, wie ſie ſagten, offenbar gegen die Prädeſtinationslehre geſchriebene Buch des Fauſtus von Riez verdammten ſie. Der Biſchof Fulgentius von Ruſpe und Maxentius vertheidigten in eignen Schriften die Lehre von der Prädeſtination.

Die Synode von Orange (529) verwarf die Behauptungen der ſüdfranzöſiſchen Pelagianer, daß die Gnade Gottes durch menſchliche Anrufung könne ertheilt werden, und daß nicht die Gnade ſelbſt mache, daß ſie von uns angerufen werde; daß Gott die Reinigung unſres Willens erwarte, und nicht daß auch unſer Gereinigtwerdenwollen von dem heiligen Geiſt in uns gewirkt werde; daß nicht bloß die Vermehrung, ſondern auch der Anfang des Glaubens und die Neigung zum Glauben nicht durch das Geſchenk der Gnade, ſondern von Natur

in uns ſey. Wer den Glauben, mit dem wir an Gott glauben, für natürlich ausgebe, der erkläre alle Nichtchriſten für gewiſſermaſſen gläubig. Nicht, wenn wir glauben, wollen, verlangen ꝛc. wird uns Barmherzigkeit erwieſen, ſondern, daß wir glauben ꝛc. Daß jemand durch die Kraft der Natur irgend ein Gutes, das zur ewigen Seligkeit gehört, erfolgreich denken oder wählen, oder der ſeligmachenden, d. i., der evangeliſchen Predigt ohne Erleuchtung und Eingebung des heiligen Geiſtes beiſtimmen könne, ſey eine ketzeriſche Behauptung. Nach durch die Taufe erlangter Gnade aber können und ſollen alle Getaufte unter Mitwirkung Chriſti alles was zur Seligkeit gehört erfüllen, wenn ſie treu arbeiten wollen. Daß einige durch göttliche Macht zum Böſen prädeſtinirt ſeyen iſt eine verdammliche Lehre.

Dieſelben Beſtimmungen gab die Synode von Valence.

Fünftes Kapitel.

Die Schriftauslegung.

Die Dogmen entwickeln ſich alle aus den Fragen, welche ſich an den Satz, Jeſus iſt der Chriſt, knüpfen. Dieſe Fragen betreffen das Weſen des Heilandes, ſein Verhältniß zum Vater und zum Geiſte und ſeiner göttlichen Natur zu ſeiner menſchlichen, den Antheil ferner, welchen der Menſch und welchen Gott an der Bewirkung der Seligkeit des Menſchen haben, das Weſen des Menſchen, die Mittel zur Erlangung der Seligkeit und die Verheißungen für die Zukunft.

Ueber dieſe Fragen iſt die einzige Belehrung aus den Mittheilungen zu ſchöpfen, welche Jeſus ſelbſt ſeinen Jüngern gemacht hatte, und welche aus deren Ueberlieferung in die canoniſchen Schriften des N. T. übergegangen waren. Dieſe Schriften mußten alſo zunächſt verſtanden, und zum Zwecke des Verſtändniſſes erklärt werden, und dieſe Erklärung richtete ſich nach den exegetiſchen Grundſätzen der verſchiednen Lehrer.

In den acht Jahrhunderten, welche die erſte Entwicklungszeit der Dogmen in ſich faſſen, ſind nur zwei Hauptrichtungen in der Behandlung der Exegeſe zu unterſcheiden, die allegoriſche, deren Haupt und Meiſter Origenes iſt, und die hiſtoriſch-grammatiſche, welche von dem antiocheniſchen Presbyter Lucianus begründet, in der antiocheniſchen Schule ſich ausbildete.

Die allegoriſche Erklärung des A. T. war bei vielen alexandriniſchen Juden bereits längere Zeit vor der Erſcheinung Chriſti herrſchend geweſen, und bei ihnen aus dem Bedürfniſſe und dem Wunſche hervorgegangen, die Reſultate der eklektiſchen Philoſophie, welche ſie ſich angeeignet hatten, mit den Lehren ihrer heiligen Bücher zu vereinigen. Wir finden dieſe Exegeſe in den zwei Jahrhunderten vor Chriſto, in den Fragmenten des Juden Ariſtobulus, in einem Theile der ſibylliniſchen Bücher und in dem vierten Buche der Maccabäer angewandt. Die vorzüglichſte Quelle für ihre Kenntniß ſind aber die Schriften des Philo, welcher dieſelbe gebrauchte, um ſeine aus den verſchiedenartigſten Beſtandtheilen zuſammengeſetzte Philoſophie in den moſaiſchen Schriften nachzuweiſen, und durch Anführungen einzelner früherer allegoriſchen Erklärungen für die frühere Exiſtenz dieſer Exegeſe Zeugniß giebt, die er dann für ſeine Zwecke anwandte und weiter ausbildete. Er nahm in den moſaiſchen Schriften großentheils einen hiſtoriſchen und einen höhern Sinn an, modificirte aber jenen in allen Stellen, in welchen von den Wirkungen Gottes und von ſeinem Erſcheinen in der Welt die Rede iſt, dadurch, daß er den Logos und die göttlichen Kräfte für Gott eintreten ließ. Die bedeutenden Perſonen in der Geneſis ſind ihm Symbole der menſchlichen Seelenkräfte, den Bezeichnungen der natürlichen Dinge giebt er einen geiſtigen Sinn, und bedient ſich beſonders der Etymologie, um ſeine allegoriſchen Erklärungen zu begründen. In Fällen, wo, ſeiner Meinung nach, der Wortverſtand etwas Gottes Unwürdiges ausſagen würde, verwirft er die hiſtoriſche Erklärung ganz; er nimmt demzufolge bei allen Anthropomorphismen ausſchließlich den myſtiſchen Sinn an, und betrachtet die durch die allegoriſche Auslegung ermittelte Wahrheit als Geheimlehre, welche nur für die Weiſen beſtimmt ſey.

Nicht alle alexandriniſchen Juden dieſer Zeit billigten und übten die allegoriſche Auslegung. Ein Theil derſel-

ben verwarf ſie, wie wir eben auch aus Philo lernen, und beharrte bei der wörtlichen Auslegung. Philo beſtritt dieſe wörtlichen Ausleger, ſo wie diejenigen, welche die Kenntniß des höheren Sinnes der im moſaiſchen Geſetze vorgeſchriebenen Ceremonien auch ohne die Beobachtung derſelben für hinreichend hielten, um die Zufriedenheit Gottes zu erwerben.

Die philoniſche Auslegungsweiſe, welche die Geſchichte und Vorſchriften der moſaiſchen Bücher als Hüllen eines höheren Sinnes betrachtet, und von welcher ſich einzelne Anwendungen auch im N. T. finden, wurde nicht nur von den rechtgläubigen Vätern ſehr häufig gebraucht, um nachzuweiſen, daß die im N. T. vollkommen gegebene Wahrheit im A. T. ſchon bildlich vorgedeutet ſey, ſondern auch die Gnoſtiker bedienten ſich derſelben in ähnlicher Weiſe wie Philo, um die einzelnen Sätze ihrer Syſteme als ſolche darzuſtellen, welche in den bibliſchen Schriften enthalten ſeyen. So iſt namentlich der Commentar des Heracleon über das Evangelium Johannis, wenn wir nach den vielen Stellen urtheilen, welche uns Origenes aus demſelben aufbewahrt hat, ganz in der philoniſch-allegoriſchen Weiſe geſchrieben geweſen.

Dieſe allegoriſche Auslegung hat Origenes zuerſt auf beſtimmte Principien gebracht, indem er von einem ähnlichen Bedürfniſſe wie Philo geleitet wurde, ſein philoſophiſch-chriſtliches Syſtem durch eine eigne Auslegung als bibliſch darzuſtellen. Auch er unterſcheidet daher den wahren Sinn der bibliſchen Schriften von dem Wortverſtande, den er nur als die Hülle des wahren Sinnes betrachtet, welcher in die Worte auf dieſelbe Weiſe wie der Logos in den menſchlichen Leib eingekörpert ſey. Alles Geſchichtliche der heiligen Schrift iſt ihm als Vorbild des Intelligiblen nur Hülle, welche die geiſtigen Geheimniſſe andeutet, und der Ausleger hat aus dieſer Hülle den geiſtigen Sinn zu ziehen. Doch führt auch das vollſtändigſte Verſtändniß der Schrift noch nicht zur vollkommenen Erkenntniß,

weil es im Chriſtenthum Geheimniſſe giebt, die weder in Wort noch in Schrift gefaßt werden können, und weil die geſammte Schrift immer nur Einleitung zur Erkenntniß Chriſti iſt. Alles Sichtbare, ſo lehrt Origenes, iſt nur Symbol des Unſichtbaren, alles Körperliche des Geiſtigen, alles Offenbare des Verborgenen. Die Schöpfung iſt nur dazu da, um uns vom Irdiſchen zum Himmliſchen zu führen, die Schrift nur dazu, um uns durch ihr Körperliches zum Geiſtigen zu leiten. Das Geſetz enthält den Schatten der zukünftigen Güter, das Evangelium den Schatten der Geheimniſſe Chriſti, denn auch unter dem buchſtäblichen Evangelio liegt ein ewiges geiſtiges Evangelium für die Vollendeten, welches einſt nicht bloß auf der ganzen Erde, ſondern in der ganzen Welt gepredigt werden ſoll.

Mit dieſer geiſtigen Auslegung bekämpfte Origenes und lehrte bekämpfen diejenigen, die in den Prophezeiungen des A. T. Chriſtum nicht fanden, die Gnoſtiker, welche den Gott des A. T. mißkannten, und die roheren Chriſten, welche durch die wörtliche Auslegung zu anthropomorphiſchen Vorſtellungen von Gott verführt wurden.

Man würde ſehr irren, wenn man aus dieſen Grundſätzen auf eine Geringſchätzung des Schriftwortes bei Origenes ſchließen wollte. Er war von der wörtlichen Inſpiration der Schrift überzeugt, und allein auf dieſer Ueberzeugung konnte ſeine Behauptung ruhen, daß in der Schrift allenthalben Göttliches ſey, weil alles in ihr von Gott komme und daß es nur der rechten Auslegung bedürfe, um dieſes Göttliche ſichtbar zu machen. Er behauptete ferner, daß die Auslegung ſich nach den von den Apoſteln gegebenen Regeln richten müſſe. Er verwarf die wörtliche Auslegung an ſich nicht, aber er unterſchied ſie als eine körperliche von der ſeliſchen und von der geiſtigen, denn dieſe drei Auslegungsarten nahm er in Gemäßheit der drei Theile des Menſchen, Leib, Seele und Geiſt an. Jede dieſer drei Auslegungen erklärt er für gut an ihrer

Stelle, ſie nützen denen, für welche ſich jede eignet. Alle Geheimniſſe der Schrift beziehen ſich auf den Menſchen, und da eigentlich die Seele der Menſch iſt, alſo auf die Seele. Der Geiſt hat mit den Worten der Schrift andeuten wollen, was der Menſch braucht. Dieſer ſoll aus ihr alles Göttliche, den Eingebornen und ſeine Natur kennen lernen, ſoll erfahren, warum der Sohn Gottes Menſch geworden ſey, und warum eben zu der Zeit, da er es geworden. Sie ſoll ihn die verſchiednen Klaſſen der vernünftigen Weſen kennen lehren und ihm zeigen, weshalb einige derſelben gefallen ſeyen. Er ſoll das Weſen und den Zweck der Welt und den Urſprung des Böſen aus ihr lernen. Dieſe Belehrung geben ihm aber nicht die bloßen Worte der Schrift, ſondern ihr höherer Sinn, und damit der Menſch auf dieſen aufmerkſam werde, hat der heilige Geiſt einzelnes in die Schrift aufgenommen, was den Worten nach anſtößig iſt, und die unumgängliche Nothwendigkeit zeigt, einen anderen als den Wortſinn zu ſuchen. Die Schrift hat nur die unwiderſprechlich wahre höhere Gedankenreihe im Auge, und dieſe eben iſt aus dem Wortſinne durch die allegoriſche Auslegung zu entwickeln. Dieß kann aber nur durch die gründlichſte exegetiſche Forſchung von Auslegern geſchehen, in welchen Chriſti Geiſt iſt. Dieſer Geiſt iſt bei den verſchiednen Gläubigen in verſchiedenem Grade, und wirkt nicht bloß in den Gläubigen des N. T., ſondern hat auch bei den Gläubigen des A. T. in ſehr hohem Grade gewirkt, wie z. E. Moſes den tiefern Sinn der Geſchichte und der Geſetze, die er aufſchrieb, wohl erkannt habe. Die geiſtige Auslegung ruht indeß durchaus auf der buchſtäblichen, die von Kritik und Hermeneutik unterſtützt, den Wortſinn zu erforſchen, und dadurch der geiſtigen Auslegung vorzuarbeiten hat. Die Kritik begründete Origenes ſelbſt in umfaſſender Weiſe, die grammatiſche Auslegung hat er zuerſt unter den Chriſten nach der Methode der griechiſchen Grammatiker in größerer Ausdehnung

geübt. Zur allegoriſchen Auslegung benützte er wie Philo beſonders die Etymologie, und wandte mit auſſerordentlicher Schriftkenntniß die Parallelſtellen zur Ermittlung desjenigen Sinnes, der ihm nöthig erſchien, an.

Dieß ſind die exegetiſchen Grundſätze des Origenes. Von ganz andrer Art ſcheinen die Principien ſeines Zeitgenoſſen und Freundes Julius Afrikanus geweſen zu ſeyn, mit dem er Gegenſtände der Kritik behandelte und durchſtritt. Die Art der Kritik, welche Julius Afrikanus zuerſt in beachtenswerther Weiſe übte, ſetzte ſich im dritten und vierten Jahrhunderte theilweiſe fort, und verſchwand dann großentheils, bis ſie zur Zeit der Reformation wieder erſchien, abermals aufhörte, und dann von Richard Simon an bis auf unſre Zeit ein großes Gewicht behauptete. Es iſt die kritiſche Thätigkeit, welche ſich mit der Unterſuchung der Aechtheit einzelner bibliſcher Bücher beſchäftigt. Julius Afrikanus zeigt in ſeinen Unterſuchungen große Klarheit und Kenntniß und eine auſſerordentliche Milde in der Darlegung ſeiner Zweifel. Er beſtreitet die Aechtheit der Geſchichte der Suſanna mit Scharfſinn und wiſſenſchaftlicher Gründlichkeit; Origenes vertheidigt dieſe Aechtheit, und die Art ſeiner Vertheidigung, welche das in der Kirche einmal Angenommene mit allen Mitteln des Witzes und der Schriftkenntniß als ächt darzuſtellen beſtrebt iſt, iſt dann in der Kirche lange Zeit die herrſchende geblieben.

In den kritiſchen Verhandlungen zwiſchen dieſen beiden Freunden zeigt ſich der erſte bedeutende Gegenſatz in der Geſchichte der Exegeſe. Ein andrer eben ſo bedeutender giebt ſich in der Oppoſition des Nepos gegen die allegoriſche Erklärungsweiſe des Origenes kund. Dieſer ägyptiſche Biſchof behauptete, daß die Prophezeiungen des A. T. wörtlich zu verſtehen ſeyen, und indem er auch die Apocalypſe ganz wörtlich erklärte, nahm er ein tauſendjähriges Reich auf der Erde mit ſinnlichen Freuden an. Er hatte dieſe Behauptungen und ſeine Grund-

ſätze überhaupt, in einer eignen Schrift, welche den Titel, Widerlegung der Allegoriſten führte, vorgetragen. Seine Anhänger hatten ſeine Grundſätze zu rohem Chiliasmus mißbraucht, und wurden von dem Biſchofe Demetrius von Alexandrien widerlegt. Damit war der Widerſtand gegen die allegoriſche Auslegung in der ägyptiſchen Kirche gebrochen. Er erhob ſich mit größerer Bedeutung in der antiochenischen Schule, welche der antiocheniſche Presbyter Lucianus, der Schüler eines Edeſſeners Macarius, geſtiftet hatte. Hieronymus rühmt den Eifer dieſes Lucianus im Studium der Schrift und berichtet, daß ſeine Recenſion der Septuaginta in der morgenländiſchen Kirche viel gebraucht worden ſey. Die Häupter der Arianer, Arius und Euſebius von Nicomedien waren ſeine Schüler. Er hatte die Pſalmen überſetzt und dazu ſechs ſchon vorhandene Ueberſetzungen und den Urtext benützt, das Fehlende hinzugeſetzt und das Ueberflüſſige ausgeſchieden. Er reinigte die abſichtlich oder durch Nachläſſigkeit verdorbenen Handſchriften des A. T., und überſetzte das ganze A. T. aus dem Hebräiſchen. Daß die Arianer ſeine Auslegungsweiſe gebrauchten, giebt ihr ſchon eine große dogmenhiſtoriſche Bedeutung, und dieſe wird noch größer dadurch, daß ſeine grammatiſch-hiſtoriſche Auslegung ſich in der antiocheniſchen Kirche nicht nur forterhielt, ſondern auch durch bedeutende Lehrer, die Biſchöfe Euſtathius von Sebaſte, Euſebius von Emeſa, Diodorus von Tarſus und beſonders durch Theodorus von Mopshueſtia eine weitere Ausbildung gewann, an welcher auch die in derſelben Schule gebildeten großen Kirchenlehrer, Chryſoſtomus und der vorzüglichſte Exegete der griechiſchen Kirche, Theodoretus von Cyrus Theil nahmen.

Origenes und Lucianus ſind die Anfänger zweier Reihen von Schriftauslegern, die von ihren Principien geleitet wurden. Bei den Nachfolgern des Origenes aber iſt folgendes zu bemerken. Origenes hatte die allegoriſche Exegeſe in weiteſter Ausdehnung gebraucht, um

ſein philoſophiſch-dogmatiſches Syſtem zu rechtfertigen, und ſie auf Kritik und Grammatik gegründet. In dieſer Verbindung mit Kritik, Grammatik und Geſchichte haben einige bedeutende Lehrer der griechiſchen und lateiniſchen Kirche ſeine Exegeſe fortgebildet. Der gelehrte Biſchof Euſebius von Cäſarea und der vorzüglichſte Exegete unter den lateiniſchen Vätern, Hieronymus, hatten dieſen Weg eingeſchlagen. Bei den alexandriniſchen Lehrern, welche dem Origenes folgten, war dieß nicht der Fall geweſen. Sie hatten die kritiſche und die grammatiſch-hiſtoriſche Behandlung, die in den Arbeiten des Origenes vorlag, aufgegeben, und ſich bloß an die allegoriſche Auslegung ohne deren Grundlage gehalten. Den Inſpirationsbegriff, welchen Origenes aufgeſtellt hatte, hielten ſie feſt und behaupteten wie er die durchaus wundervolle Entſtehung der bibliſchen Schriften, bei welcher Wort und Sache zugleich eingegeben war. Dadurch traten die Myſterien des Chriſtenthums und das Wunderbare in denſelben beſonders hervor, und konnte vollſtändig nachgewieſen werden. Dieſe alexandriniſche Exegeſe beharrte auf ihrem Gegenſatze gegen die fleiſchliche Auslegung, die zu den rohen chiliaſtiſchen und anthropomorphiſchen Vorſtellungen geführt hatte. Sie und die wörtliche Auslegung in der Weiſe der von Origenes bekämpften Juden und der Anhänger des Nepos ſtanden ſich als Extreme entgegen. Eine ausgleichende Vermittlung zwiſchen dieſen Extremen fand ſich in der hiſtoriſch-grammatiſchen Exegeſe, welche von der antiocheniſchen Schule vorzüglich betrieben wurde, aber ſchon früher beſonders an Irenäus einen Vertreter hat, der durch ſeine Beſtreitung der allegoriſirenden Gnoſtiker beſonders darauf gewieſen war, durch die einfache hiſtoriſch-grammatiſche Erklärung die irrigen allegoriſchen Auslegungen der Gnoſtiker zu beſeitigen, was er denn auch in dem bei weitem größten Theile ſeines Werkes thut. Er berückſichtigte beſonders das rhetoriſche Element der Auslegung, und hatte in dieſer Beziehung eine eigne Schrift über die Hyperbata des Paulus geſchrieben.

Die allegoriſchen Erklärer waren mit dem Reſultate, welches die grammatiſch-hiſtoriſche Behandlung des bibliſchen Textes giebt, nicht zufrieden, und Origenes insbeſondere irrte, indem er dieſe Reſultate nur für die Grundlage einer höhern Erkenntniß hielt, und die Hauptlehre von der Verſöhnung nur für die gemeinen Chriſten, nicht für die tiefer gebildeten hinreichend erklärte, und ſo den Mißverſtand veranlaßte und förderte, daß die Philoſophie etwas Tieferes geben könne, als dasjenige, was ſich aus der Erklärung des wörtlichen Inhalts der heil. Schrift und deſſen gläubiger Aneignung ergiebt. Er verwechſelte, was dieſe Aneignung an Erkenntniß und Anſchauung bei dem Gläubigen wirkt, mit der philoſophiſchen Betrachtung des Schriftgehaltes, der ihm nur als Hülle von Ideen galt, und brachte dadurch fremdartige Elemente in die chriſtliche Lehre, welche von der Kirche ausgeſchieden werden mußten und ausgeſchieden worden ſind. Lobenswerth ſind ſeine großen kritiſchen Arbeiten für die Berichtigung der griechiſchen Ueberſetzungen des A. T., und ſeine Bemühungen, die Uebereinſtimmung der Evangelien nachzuweiſen. Für dieſe Studien hat er mit großem Erfolge die Bahn gebrochen. Dadurch bewährte er ſeinen Grundſatz von der unerläßlichen Pflicht des Auslegers, nur von dem feſten und geſicherten Grunde des Wortverſtandes auszugehen, welcher ohne grammatiſche und hiſtoriſche Forſchung nicht zu ermitteln iſt.

Die allegoriſche Exegeſe hatte in den erſten Zeiten der Kirche einen ganz beſtimmten Beruf, einmal gegen Juden, die von dem Wortverſtande des A. T. aus gegen das Chriſtenthum argumentirten, die Vorbeutungen nachzuweiſen, welche bereits im A. T. aufs Chriſtenthum gegeben ſind, was mit Erfolg gegen diejenigen jüdiſchen Gegner geſchehen konnte, welche die Grundſätze der allegoriſchen Auslegung als richtig anerkannten und ſelbſt befolgten; dann die Gnoſtiker auf ihrem eignen Felde mit ihren eignen Waffen zu ſchlagen, weil auch ſie die allegoriſche Auslegung gebrauchten, endlich diejenigen Chriſten, welche aus dem Wortver-

ſtande falſche Folgerungen in Beziehung auf Gottes Weſen im fleiſchlichen Sinne zogen, auf den höheren geiſtigen Gehalt der Schrift aufmerkſam zu machen und ſie von demſelben zu überzeugen. Für die moraliſche Anwendung des Schriftgehaltes war und blieb ſie ein höchſt ſchätzenswerthes Mittel.

Die Nachfolger des Origenes bis ins vierte Jahrhundert nahmen von der vielſeitigen exegetiſchen Thätigkeit deſſelben einzelne Seiten heraus, die ſie vorzugsweiſe bearbeiteten. Der bedeutendſte von allen, welche die kritiſch- und hiſtoriſch-grammatiſche Seite nach dem Vorgange des Origenes zur Bearbeitung unternahmen, iſt Hieronymus, der für die lateiniſchen Bibelüberſetzungen und für die hiſtoriſch-grammatiſche Auslegung der einzelnen bibliſchen Bücher unter den Vätern der lateiniſchen Kirche ohne allen Vergleich das Beſte geleiſtet hat. In der griechiſchen Kirche haben Baſilius d. Gr. und die beiden Gregore die exegetiſchen Grundſätze des Origenes befolgt und von Baſilius und Gregorius von Nazianzus ſagt Socrates ausdrücklich, daß ſie aus den Schriften des Origenes die Auslegung der heil. Schrift gelernt hätten. Gregorius von Nyſſa hat die allegoriſche Auslegungsart, meiſt mit den Gründen, welche Origenes dafür gebraucht hatte, ausdrücklich vertheidigt. Dieſe Lehrer modificirten die Reſultate, welche Origenes aus ſeiner allegoriſchen Auslegung in Bezug auf Dogmatik gezogen hatte, nach der vorgeſchrittenen dogmatiſchen Entwicklung, und Hieronymus ſagte ſich in Folge des origenianiſchen Streites von ſeiner frühern Anhänglichkeit an Origenes öffentlich los.

Die allegoriſche Auslegung konnte ſich ihrer Natur nach jeder Form der dogmatiſchen Entwickelung leicht fügen, weil ſie das Wort nur als Hülle des geiſtigen Sinnes betrachtete, und es unſchwer auf die verſchiedenſte Weiſe deuten konnte, dabei aber alles Einzelne in der Schrift als wörtlich inſpirirt annehmend auch die Deutung als unzweifelhaft geltend machte.

Die antiochenische Schule betrachtete die heil. Schrift gleichfalls als göttlichen Urſprungs, aber mit der Modification, daß der Ausdruck, deſſen ſich die Schrift bediente, als für Menſchen beſtimmt, der menſchlichen Auffaſſung gemäß ſey, und demnach in derſelben Weiſe wie andere Schriften hiſtoriſch-grammatiſch oder philologiſch ausgelegt werden müßte, ohne zu einem andern Sinn zu gelangen, als den dieſe Auslegung, nach wiſſenſchaftlichen Regeln geübt, gab. Das Reſultat, welches dadurch gewonnen wurde, beſtimmte die Lehre und ihre Erläuterung. Dieſe Auslegung gieng nicht, wie die allegoriſche that, über den Wortverſtand der heil. Schrift hinaus, ſondern betrachtete dieſen, wie er der philologiſchen Erklärung vorlag, als die alleinige Quelle aller chriſtlichen Lehren und damit auch der Geheimniſſe. Auf dieſe Geheimniſſe führte die erſchöpfende Erklärung des wörtlichen Inhaltes der heil. Schrift von ſelbſt. Es war für dieſe antiochenischen Lehrer nicht nöthig, ein über die Schrift hinausliegendes Geheimniß anzunehmen, da ſie die als Geheimniſſe gegebenen Haupt- und Grundlehren des Chriſtenthums, die Lehre von der Dreieinigkeit und von dem Verhältniſſe des Menſchlichen und Göttlichen in Chriſto in der Schrift fanden, und nur für die Erklärung des letztgenannten Verhältniſſes den, ihrer Anſicht nach durch die Schriftlehre gebotenen, Ausdruck für daſſelbe zu rechtfertigen unternahmen. Aus ihrer Grundanſicht von dem Weſen der heil. Schrift mußte ſich ein Inſpirationsbegriff entwickeln, welcher im Gegenſatze gegen den der alexandriniſchen Väter, welcher die Berückſichtigung der menſchlichen Faſſungskraft durch die Annahme eines alle menſchlichen Begriffe überſteigenden Wunders aufhob, eine Mittheilung des Göttlichen in menſchlicher Weiſe behauptete, und deshalb der wiſſenſchaftlichen Kritik über die Form der einzelnen bibliſchen Bücher Raum ließ.

Für die Entwicklung der Dogmen überhaupt war indeß der Gegenſatz dieſer beiden Auslegungsarten nicht in dem Maaße bedeutend, daß dadurch für die Hauptlehren

der Kirche ganz verſchiedne Reſultate ſich ergeben hätten. Dieß erhellt aus der Betrachtung der vorzüglichſten Differenzen, in deren Folge die einzelnen Sätze des Glaubensbekenntniſſes näher beſtimmt wurden. Die Exegeſe der Ebioniten iſt hier nicht in Betracht zu ziehen, ſie bezog ſich nur auf das unvollſtändige Evangelium Matthäi; auch die Auslegung der Gnoſtiker nicht, weil derſelben willkührliche Vorausſetzungen zu Grunde lagen. Von dem Zeitpunkte an aber, da das N. T. vollſtändig, oder doch zum größten Theile geſammelt war und gebraucht wurde, finden wir für die Hauptlehren immer die einfache Worterklärung der betreffenden Stellen zur Begründung derjenigen Stufe des Verſtändniſſes der einzelnen Lehren angewandt, auf welcher die Schriftſteller ſich befanden. Dieſe Stufe, das mangelhaftere oder reichere Verſtändniß des Dogma's ſelbſt, inſofern dieß aus der Ergründung der Schriftſtellen hervorgeht, macht den Unterſchied der von den verſchiednen Exegeten erlangten Reſultate. Die Monarchianer waren für ſich überzeugt, daß ihre Anſicht der Lehre der Ausdruck der ächten Schriftlehre ſey, weil ſie ſich an einzelne Stellen hielten, und nicht zu dem Ergebniſſe aus der Combination aller betreffenden Stellen und des Geſammtſinnes der heil. Schrift gelangten. Die für die Entwicklung des Dogma ſo bedeutenden Väter Irenäus und Tertullianus gehen für die dogmatiſche Erörterung allenthalben auf die wörtliche Auslegung der Hauptſtellen zurück, und ſelbſt Origenes erkennt in der wörtlichen Auslegung die unverrückbare Grundlage des dogmatiſchen Syſtems, welches er eben deshalb in einzelnen Theilen zu fördern im Stande war. Die Haupt- und Grundlehren wurden immer durch die hiſtoriſch-grammatiſche einfache Exegeſe ermittelt, wobei ſtets die Ueberzeugung von der genügenden Deutlichkeit der heil. Schrift in Bezug auf dieſe Hauptlehren zu Grunde lag. Die allegoriſche Exegeſe bezog ſich in der Regel nicht auf den inneren Gehalt dieſer Hauptlehren, den ſie ja ſtehen ließ, und nur, ihrer Anſicht nach, höher deutete, ſondern

ſie war entweder auf die Vertheidigung gegen Juden und Gnoſtiker und gegen fleiſchliche Ausleger gerichtet, oder diente dem Beweiſe für den innigen Zuſammenhang des A. u. N. T., und der ſittlichen und geiſtigen Anwendung vorzüglich des hiſtoriſchen Gehaltes des A. T.

Die Arianer glaubten bei ihren Behauptungen durchaus und ganz auf bibliſchem Boden zu ſtehen, und nahmen ihre Beweiſe vorzüglich aus der heil. Schrift. Ihre orthodoxen Gegner bekämpften und beſiegten ſie nur dadurch, daß ſie die Unverträglichkeit der arianiſchen Auslegung mit dem Geſammtſinne der Schrift, und mit einer conſequenten Darſtellung der chriſtlichen Hauptlehren nach der Schrift darzuthun verſuchten.

Im neſtorianiſchen Streite ſtanden ſich nicht allegoriſche und hiſtoriſch-grammatiſche Exegeſe entgegen, ſondern eine Auslegung, welche den wunderbaren Beſtandtheil der Schrift in Beziehung auf die Lehre von Chriſti Naturen vorzugsweiſe hervorhob, einer Erklärungsweiſe, welche das Verhältniß beider Naturen als ein verſtändliches und der menſchlichen Natur analoges aus Schriftſtellen nachzuweiſen verſuchte.

Die monophyſitiſche und die monotheletiſche Streitigkeit, in welcher ein einzelner Punct der Lehre zur Sprache kam, ſetzten die durch die Anwendung der Exegeſe für die griechiſche Kirche vollendete Dreieinigkeitslehre voraus, und keine von den Partheien in dieſen Streitigkeiten konnte von einer allegoriſchen Auslegung der einzelnen Schriftſtellen, welche ſie für ſich anführte, Gebrauch machen, da es ſich in dieſen Streitigkeiten um die ſcharfe Beſtimmung einzelner Begriffe handelte, welche mit Hülfe der ariſtoteliſchen Philoſophie vorgenommen wurde, und welche eine wörtliche Erklärung nothwendig forderte.

So war auch die eine Seite des pelagianiſchen Streites rein exegetiſcher Natur. Die Hauptmomente dieſes Streites beſtehen in der Erkärung derjenigen pauliniſchen

Stellen, welche für die in dieſem Streite verhandelten Lehren die wichtigſten ſind.

Im Allgemeinen läßt ſich eine fortgehende exegetiſche Tradition bei den verſchiedenen Reihen von Exegeten bemerken. Wie Origenes ſchon viele einzelne Auslegungen des Philo aufgenommen hatte, ſo bleibt auch ein großer Theil der von ihm gegebenen allegoriſchen Erklärungen bei den ihm folgenden allegoriſchen Auslegern ſtehend. Aehnlich verhält es ſich bei den Auslegern der antiocheniſchen Schule, die immer vorzugsweiſe auf die Auslegungen der Meiſter zurückkommen.

In den origenianiſchen Streitigkeiten und in dem Dreikapitelſtreite wurde die origenianiſche Exegeſe, inſoferne ſie dem Origenes zur Begründung irriger Sätze gedient hatte, mit dieſen irrigen Sätzen ſelbſt verdammt; der Dreikapitelſtreit berührte die antiocheniſche Exegeſe. Von da an bildete ſich die traditionelle kirchliche Auslegung, welche bei den ſpäteren Vätern des ſechſten Jahrhunderts ſich bereits findet und von ihnen aus ins Mittelalter übergieng.

Sechstes Kapitel.

Die Entwicklung der Dogmen in ihrer gegenſeitigen Beziehung.

Wie die irrthümliche Anſicht der verſchiednen juden-chriſtlichen Partheien von dem Verhältniſſe der altteſtamentlichen Offenbarung zur neuteſtamentlichen und die Verſuche der Gnoſtiker und Manichäer, ein ſpeculativ-mythiſches Syſtem an die Stelle des Chriſtenthums zu ſetzen, von der Kirche abgewieſen wurden, und wie durch eine Reihe von Unterſuchungen die Lehren von der Dreieinigkeit und von dem Verhältniſſe des Menſchlichen und Göttlichen in Chriſto, ſo wie die Beſtimmungen über das Verhältniß der Erlöſungsbedürftigen zur Erlöſung ſich in folgerechtem Gange entwickelten, iſt bis jetzt gezeigt, und der allgemeine Einfluß dargeſtellt worden, welchen die Exegeſe auf die Dogmenbildung äuſſerte. Es iſt zunächſt darzuſtellen, wie die übrigen Dogmen ſich in Beziehung auf die Hauptdogmen und mit ihnen fortgebildet haben, d. h. tiefer verſtanden und beſtimmter gefaßt worden ſind.

Die ſämmtlichen chriſtlichen Dogmen ſind ihrem logiſchen Zuſammenhange nach in folgenden Sätzen enthalten. Gott iſt, Gott iſt einer, Gott hat Eigenſchaften. In ſich

betrachtet iſt er dreieinig, Vater, Sohn und Geiſt, im Verhältniſſe zur Welt Schöpfer; die Geſammtheit des Vorhandnen, die Schöpfung, iſt ſein Werk. Dieſe Schöpfung, welche ſich in Sichtbares und Unſichtbares, die ſichtbare Welt und die Geiſter (Engel und Dämonen) theilt, wird von ihm erhalten und ſein erhaltendes Verhältniß zur Schöpfung iſt Vorſehung. Der Hauptheil und der Zweck der irdiſchen Schöpfung iſt der Menſch, deſſen Beſtimmung aus ſeinem Weſen hervorgeht. Die Erreichung dieſer Beſtimmung wird gehindert durch die Sünde, deren Urſprung in der Erbſünde liegt, und die aufgehoben wird durch die Erſcheinung des Heilandes, der als Prophet, Hoherprieſter und König wirkend als Verſöhner die Sündenvergebung möglich macht, und durch Genugthuung zur Rechtfertigung führt, welche von der Gnade ausgeht, deren äuſſere Zeichen die Sacramente ſind. Chriſtus erſcheint am Ende der Welt zum Weltgerichte; die Todten ſtehen auf und werden gerichtet; die Seligen gelangen in den Himmel, die Verdammten in die Hölle. Dieſe ſämmtlichen Sätze ſind aus den inſpirirten canoniſchen Schriften, welche die durch Wunder und Weiſſagungen beſtätigte Offenbarung enthalten, geſchöpft, und diejenigen, welche ſie annehmen, bilden die Kirche.

Die Geſchichte der Entwicklung der einzelnen Dogmen berichtet deshalb über das fortgehende Verſtändniß der Lehren; 1. von dem Daſeyn Gottes, 2. von der Einheit Gottes, 3. von den Eigenſchaften Gottes, 4. von der Dreieinigkeit in Vater, Sohn und Geiſt, 5. von der Schöpfung, 6. von den Engeln und Dämonen, 7. von der Vorſehung, 8. von dem Menſchen, 9. von der Sünde und Erbſünde, 10. von Chriſto, 11. von der Erlöſung, 12. von den Sacramenten, 13. von den letzten Dingen, 14. von der Kirche.

Der Inhalt dieſer Lehren iſt zum Theil bereits in der Offenbarung des A. T. oder von vorchriſtlichen Philoſophen vorgetragen, theils erſt durch die Erſcheinung Chriſti bekannt geworden, und auch die früher bekannten und ange-

nommenen Sätze haben durch die Erſcheinung Chriſti und durch ſeine Lehre einen andern Sinn erhalten, und wurden erſt von dem Mittelpuncte des chriſtlichen Glaubens, von dem Satze aus, daß Jeſus der Chriſt iſt, vollſtändiger begriffen. Dieſes Begreifen gieng immer von der Erfahrung aus, welche dem Einzelnen den Satz, daß Jeſus der Chriſt iſt, gewiß machte, und dieſe Erfahrung erhielt Erläuterung und maßgebende Regel aus der heiligen Schrift. Den von Erfahrung und Schrift dargebotenen Stoff faßte das Denken nach den von Gott in die menſchliche Seele gelegten Geſetzen in die ihm angemeſſenen Denkformen, und es ergab ſich dadurch das Begreifen jenes Stoffes ſowohl in Beziehung auf die einzelnen Dogmen, als auf ihren Zuſammenhang nach den Geſetzen der Vernunft. Die chriſtlichen Lehrer konnten bei der Erklärung derjenigen Sätze, welche andere Religionen und die Philoſophie mit ihrer Lehre gemein hatten, von den Unterſuchungen früherer Denker Gebrauch machen, die Beweiſe und Erläuterungen, welche jene gefunden hatten, ſich aneignen, und das Wahre in denſelben aus der vollkommenen Offenbarung beſtätigen. Dieß geſchah auch, und weil es geſchah, ſo finden wir für das Daſeyn und für die Einheit Gottes die von den Philoſophen gebrauchten Beweiſe auch bei den Kirchenlehrern, und die Wahl dieſer Beweiſe richtete ſich nach der Form der Philoſophie, welche die einzelnen Lehrer ſich angeeignet hatten. Eben ſo waren die allgemeinen Schilderungen Gottes, welche die chriſtlichen Lehrer gaben, denjenigen verwandt, welche die Philoſophen gegeben hatten. Dieſe Herübernahme philoſophiſcher Beweiſe für das Daſeyn und die Einheit Gottes und ſeine Eigenſchaften erſchöpfte jedoch die Aufgabe der chriſtlichen Lehrer in dieſer Beziehung nicht. Sie konnten den Beweis für das Daſeyn Gottes in der innern Anſchauung vorausſetzen, welche für den Chriſten mit der Erſcheinung des Sohnes und mit der Wirkung des Geiſtes unzertrennlich zuſammenhieng, und jedem Einzelnen auch den Beweis für das Daſeyn Gottes

überhaupt geben mußte. Als chriſtliche Lehrer war ihre Hauptaufgabe, Gott als einig und dreieinig darzuſtellen, und ſie mußten zu dieſem Zwecke vor allem das Verhältniß des Vaters zum Sohne und die Art erforſchen, wie der Sohn aus dem Vater geworden ſey. Dieſe Forſchung führte ſie ſtufenweiſe zur genaueren Beſtimmung dieſes Verhältniſſes und zu der Einſicht, daß es unumgänglich nothwendig ſey, auch das Verhältniß des heiligen Geiſtes zum Vater und zum Sohne auf dieſelbe genügende Weiſe zu beſtimmen, auf welche das Verhältniß des Sohnes zum Vater beſtimmt worden war. Aus dieſen Gründen nahmen die Forſchungen über Gottes Daſeyn und Einheit und Eigenſchaften überhaupt in der Entwickelung der chriſtlichen Dogmen nicht dieſelbe allgemeine und eifrige Aufmerkſamkeit in Anſpruch, wie die Dreieinigkeitslehre. Die Beweiſe für die Einheit Gottes und der Nachweis ſeiner Eigenſchaften giengen zunächſt gegen den Polytheismus der heidniſchen Volksreligionen und gegen die emanatiſtiſchen und dualiſtiſchen Irrthümer der Gnoſtiker und der Manichäer, und die Kirchenlehrer konnten ſich für dieſe Beweiſe auf die Zuſtimmung heidniſcher Philoſophen ſelbſt berufen. Was bei der Lehre von der Dreieinigkeit, welche die Speculation in ſo hohem Grade in Anſpruch nahm, aus der Philoſophie zur Entwicklung herübergenommen wurde, mußte fortwährend an der in der Schrift gegebenen Lehre von Vater, Sohn und Geiſt geprüft und wenn es dieſe gefährdete, ausgeſchieden werden, um der durch das Denken erfaßten reinen Schriftlehre Platz zu machen.

Mit der Lehre von der Dreieinigkeit hieng die Lehre von der Schöpfung der Welt und von der Vorſehung aufs innigſte zuſammen, weil gemäß der eigenthümlichen chriſtlichen Lehre von der Schöpfung durch den Sohn im Gegenſatze gegen die älteren Kosmogonien und gegen die Theorien der Gnoſtiker und Manichäer gezeigt werden mußte, daß derſelbe Sohn, der zur Erlöſung der Welt kam, dieſe Welt auch geſchaffen habe. Auch bei dieſer Lehre war,

was die Philoſophie von der Entwicklung des Logos aus dem Urſeyn als der Selbſtoffenbarung Gottes gelehrt hatte, auf diejenige Anſicht zurückzubringen, welche ſich durch die heilige Schrift beweiſen ließ, und daſſelbe mußte auch bei der Lehre von den Engeln und Dämonen geſchehen, welche die Aufmerkſamkeit der Lehrer verhältnißmäßig weniger in Anſpruch nahm, weil ſie in keiner unmittelbaren Verbindung mit dem Hauptſatze der chriſtlichen Lehre, daß Jeſus der Chriſt ſey, ſtand. Dagegen richtete ſich die eifrigſte Forſchung auf die Lehre von dem Menſchen und ſeinem Weſen, weil dieſe durch die chriſtliche Offenbarung eine durchaus neue Geſtalt erhalten hatte, in der allein die Erſcheinung Chriſti in ihrer wahren Bedeutung verſtanden werden konnte.

Die Anſichten der Philoſophen widerſprachen in dieſem Puncte der chriſtlichen Lehre, und erhielten ſich in verſchiednen Formen fortwährend in der Kirche. Die Unterſuchungen und Erörterungen über das Weſen des Menſchen und die daraus hervorgehende Nothwendigkeit ſeiner Erlöſung bilden daher den zweiten Hauptgegenſtand der dogmatiſchen Beſtimmungen, wie die Unterſuchungen über die Dreieinigkeit den erſten. Die Nothwendigkeit der Erlöſung durch Chriſtum ergiebt ſich aus der Erlöſungsbedürftigkeit des Menſchen, dieſe geht hervor aus dem ſittlichen Zuſtande des Menſchen, deſſen Beſchaffenheit in dem Falle der erſten Menſchen ihre Erklärung findet. Die Belehrungen der Schrift geben zu den tiefſten Speculationen über dieſes Verhältniß Stoff, und die aus ihnen geſchöpfte richtige Anſicht von dem urſprünglichen Weſen des Menſchen mußte gegen die aus andren Quellen geſchöpfte feſtgeſtellt werden, deren Vertheidigung in allen Zeiten der Kirche verſucht wurde.

Die Hauptunterſuchung bezog ſich hier immer auf die Sünde und deren Quelle, die Erbſünde, und auf die Frage, wie dieſe durch die Erſcheinung Jeſu gehoben und die Seligkeit möglich gemacht ſey. Dieſe Unterſuchung hatte auf den Grund der bibliſchen Belehrungen feſtzuſtellen, welchen

Antheil der Menſch an der Aufhebung der Sünde habe, und wie ſich ſein Wille in Beziehung auf dieſe Aufhebung zu der dieſelbe wirkenden Gnade Gottes verhalte; dann, in welcher Weiſe Chriſtus durch die von ihm geleiſtete Genugthuung der Verſöhner der Menſchen ſey und dieſe von der Sünde befreie und rechtfertige. Damit hieng die Unterſuchung über den Rathſchluß Gottes zur Beſeligung der Menſchen genau zuſammen, und indem es ſich um die Vorherbeſtimmung handelte, kamen zugleich einzelne Eigenſchaften Gottes und ihre Beziehung zur Vorherbeſtimmung zur Sprache.

Die bisher berührten Lehren waren in ihren Hauptbeziehungen in den acht erſten Jahrhunderten für die Kirchenlehre feſtgeſtellt. Mit der Lehre von den Sacramenten war dieß nicht in gleicher Weiſe der Fall. Dagegen wurden von den früheſten Zeiten an diejenigen Puncte genauer beſtimmt, welche ſich auf die letzten Dinge beziehen, weil über dasjenige, was am Ende der Welt erfolgen ſollte, aus vorchriſtlichen Lehren irrige Anſichten ſich unter den Chriſten verbreitet hatten und bekämpft werden mußten.

Der Begriff der Offenbarung, der auf dem Begriffe der Religion ruht, entwickelte ſich während der Unterſuchungen über die angegebenen Lehren fortwährend, und führte beſonders in den erſten Zeiten auf Forſchungen über die Auctorität derjenigen Schriften, welche die Quellen dieſer Lehren ſind, und im Kanon zuſammengefaßt wurden, und ſo iſt von den früheſten Zeiten an auch der Begriff der Kirche Gegenſtand eigner Erörterungen geworden.

Ehe wir dieſe Lehren im Einzelnen betrachten, bemerken wir zum Verſtändniſſe ihrer Entwicklung noch folgendes im Allgemeinen.

Wie die einzelnen Dogmen nach und nach zur Betrachtung kamen, und auf den Grund der Erfahrung und auf Veranlaſſung analoger Forſchungen früherer Denker, und entſtandener Streitigkeiten tiefer erforſcht und mit genaue-

rer Beſtimmtheit im Denken gefaßt und in Worten ausgeſprochen wurden, ſo mußte, eben weil auf ein Dogma früher als auf das andre dieſe Forſchung und Beſtimmung angewandt wurde, das Reſultat der Forſchung über ein ſpäter an die Reihe kommendes Dogma auf das frühere Einfluß haben und dieſes genauer beſtimmen und faſſen helfen. Denn die Dogmen ſtehen insgeſammt in dem innigſten Zuſammenhang und jede richtigere und tiefere Faſſung des einen muß nothwendig auf alle andere zurückwirken. Die Lehre vom Daſeyn Gottes wurde ganz anders gefaßt, nachdem die Lehre vom Sohne und ſeiner Wirkſamkeit und die Lehre vom Geiſte und ſeinem Zeugniſſe in den Gläubigen feſtgeſtellt war; die Lehre von der Einheit Gottes erhielt erſt nach der Vollendung der Lehre von der Dreieinigkeit ihre wahre Geſtalt, und was von den Eigenſchaften Gottes gelehrt wurde, konnte erſt durch die genaueren Beſtimmungen über das Weſen der Erlöſung und Verſöhnung und über das Verhältniß Gottes zur Seligkeit der Menſchen im vollen chriſtlichen Lichte erſcheinen. So war die Lehre vom Vater nicht vollſtändig zu erkennen, ehe die Lehre vom Sohne und die vom Geiſte erſchöpfend dargeſtellt war, und wie die Lehre von der Dreieinigkeit, ſo warf die auf dem Grunde der bibliſchen Schriften wiſſenſchaftlich dargeſtellte Lehre von dem Menſchen und von der Sünde auf alle andere Lehren ein neues Licht. Keine war und iſt ohne die vollendete Durchdringung der andern vollſtändig zu begreifen. Das eben bedingt den Entwicklungsgang der Dogmen, daß eine Forſchung nach der andern eintritt und daß die Ergebniſſe der ſpätern Licht auf die frühern werfen, und da die Kirche dieſe Ergebniſſe feſthält, daß der Spätere bei größerem Reichthum vorhergegangener Forſchungen die einzelnen Dogmen in ihren Beziehungen und alſo auch in ſich klarer erkennt, als der Frühere, und dieſe klarere Erkenntniß zum Eigenthum der Kirche macht. Der Stand der Forſchung und ihrer Reſultate in jeder Zeit iſt durch die einzelnen Theologen dieſer Zeiten repräſentirt, die ſich

durch Fähigkeit und Denkkraft und durch den Beſitz größerer oder geringerer Mittel der Forſchung unterſcheiden. Auf dieſe Theologen ſind wir für die Kenntniß des Entwicklungsganges der einzelnen Dogmen durchaus gewieſen; denn aus ihnen allein lernen wir, wie weit zu einer beſtimmten Zeit die Forſchung gelangt war und was derſelben noch mangelte. Der Maßſtab für dieſes Mangelnde iſt immer die richtig verſtandene Lehre der Schrift und die entwickelte Kirchenlehre. Die einzelnen Puncte des Weges der Entwicklung ſind aber nur aus den Aeuſſerungen der einzelnen Theologen zu entnehmen, und aus der Vergleichung der Aeuſſerungen früherer und ſpäterer ergiebt ſich die Art des Fortſchrittes von ſelbſt. Von der heiligen Schrift N. T. ab gelangt man zuerſt zu den apoſtoliſchen Vätern, ſodann zu den früheren Apologeten, Juſtinus, Athenagoras, Tatianus, Theophilus von Antiochien, Minucius Felix; auf ſie zunächſt folgen Irenäus und Tertullianus am Ende des zweiten und am Anfang des dritten Jahrhunderts. Dann eröffnen im dritten Jahrhundert die Alexandriner Clemens und Origenes eine lange nachdauernde Wirkſamkeit, welche in der griechiſchen Kirche ſich in den großen Lehrern, die im arianiſchen Streite für die Kirche kämpften, in Euſebius von Cäſarea, Athanaſius, und Cyrillus von Alexandrien, in Baſilius dem Großen und den beiden Gregoren vielfach modificirt aber doch noch kenntlich und kräftig fortſetzt. Von einem andern exegetiſchen Standpunkte aus haben die antiocheniſchen Väter, Theodorus von Mopshueſtia, Theodoretus und in einem beſchränkteren Sinne auch Chryſoſtomus die Hauptdogmen behandelt. In der lateiniſchen Kirche ſind von Tertullianus an Cyprianus, Novatianus, Arnobius, Lactantius und Hilarius, vor allen aber Auguſtinus, in geringerem Grade Ambroſius und Hieronymus für die dogmatiſche Entwicklung bedeutend, welche Gregorius der Große für die lateiniſche Kirche ſeiner Zeit, wie Johannes von Damaſcus für die griechiſche Kirche der ſeinigen, jeder in eigner Weiſe zuſammenfaßte.

Bei dieſen Schriftſtellern allen iſt der entſchiedene Glaube an Jeſum den Chriſt. Die Art, wie ſie dieſen erläutern und vertheidigen und mit den übrigen Dogmen in Zuſammenhang bringen, hängt theils von den Gegnern ab, die ſie zu bekämpfen haben, theils von der Stufe, auf welcher das Verſtändniß des Geſammtdogma ſelber ſteht, und von dem Fortſchritte in Beziehung auf dieſe Stufen, welchen der Einzelne für ſich gemacht hat. Unter den apoſtoliſchen Vätern lehrt Barnabas die Widerlegung der jüdiſchen Gegner durch Anwendung der allegoriſchen Auslegung, die er Gnoſis heißt, das Buch des Hermas iſt großentheils practiſchen Inhalts in poetiſcher Form, Ignatius iſt für die Lehre von Chriſto und der Verſöhnung bedeutend und vorzugsweiſe gegen Doketen gerichtet, Clemens und Polycarpus wiederholen die einzelnen apoſtoliſchen Lehren ohne weitere Entwicklung. Die erſten Apologeten vertheidigen das einfache Glaubensbekenntniß der Chriſten gegen heidniſche Einwürfe, und ihre Hauptaufmerkſamkeit iſt nach der einen Seite auf die Lehre vom Logos gerichtet, welche ſie durch die philoniſche Unterſcheidung von dem λ. ἐνδιάθετος und προφορικός erläutern, auf der andern auf die Willensfreiheit des Menſchen. Von dieſen beiden Puncten aus beſtimmt ſich ihre Anſicht von dem Geſammtdogma. An Denkfähigkeit iſt Tatianus der ausgezeichnetſte unter ihnen. Dieſe erſten Apologeten nahmen vorzüglich das A. T. als Quelle; bei Irenäus und Tertullianus dagegen iſt nach vollendeter Sammlung des N. T. der volle Gebrauch der neuteſtamentlichen Bücher. Aus dieſen Büchern vorzüglich widerlegt Irenäus die gnoſtiſchen Syſteme, und Tertullianus hat in mehreren Richtungen die Lehre der Kirche vertheidigt, gegen die Gnoſtiker, unter denen er den Marcion ausführlich und gründlich widerlegte, gegen die Juden und gegen den Monarchianer Praxeas. In eignen Abhandlungen hat er die Lehre von dem Körper Chriſti, von der Auferſtehung des Fleiſches und von der Taufe vorgetragen. Die vorzügliche Berückſichtigung, welche er der Anthropologie widmete, hat

ſich in der lateiniſchen Kirche, deren älteſter Schriftſteller er iſt, erhalten.

Die alexandriniſchen Väter Clemens und Origenes benützten die ammoniſche Philoſophie zu tieferer wiſſenſchaftlicher Begründung der chriſtlichen Glaubenslehren, welches den erſten bedeutenden Verſuch, die ſämmtlichen Lehren in ein wiſſenſchaftliches Ganze zu vereinigen, durch Origenes veranlaßte, der bei entſchiednem Glauben und großer Denkkraft einzelne Lehren, beſonders die Lehre vom Logos, weiter bildete.

Dieſe Lehre veranlaßte den arianiſchen Streit. Die Schriftſteller, welche von Seite der Kirche dieſen Streit führten, ſind auf den Grund der durch Origenes geſchehenen Entwicklung weiter gegangen. Athanaſius hatte die nicäniſche Lehre in mehreren Schriften, und durch äuſſere Thätigkeit begründet, Euſebius von Cäſarea hat gegen die Anſicht des Marcellus im Sinne der Kirche geſchrieben. Baſilius der Große und die beiden Gregore haben die Eunomianer bekämpft, und Gregor von Nyſſa insbeſondere hat den tieferen wiſſenſchaftlichen Zuſammenhang der chriſtlichen Dogmen in einer eignen Schrift nachzuweiſen verſucht.

In der lateiniſchen Kirche iſt von Tertullianus an die Anthropologie vorzugsweiſe behandelt worden, und die afrikaniſche Kirche hat für die Ausbildung des Lehrbegriffs der lateiniſchen Kirche bei weiten am meiſten gewirkt. Die Apologeten Arnobius und Lactantius, vielleicht auch der frühere Minucius Felix gehörten dieſer Kirche an; am meiſten aber hat in dieſer Beziehung Auguſtinus gewirkt, der nicht nur einen großen Theil der früheren Polemik umfaßte, indem er gegen Juden, Manichäer und Arianer ſtritt, ſondern auch durch ſeinen Kampf gegen Pelagius und deſſen Freunde die Lehre über die Sünde und Erbſünde und die zunächſt damit zuſammenhängenden Lehren vom freien Willen, von der Gnade und von der Prädeſtination zuerſt in gründliche Unterſuchung nahm und für die lateiniſche Kirche feſtſtellte, und im Streite mit den Donatiſten das

Dogma von der Kirche entwickelte, ſondern auch in eignen Schriften die Lehre von der Dreieinigkeit behandelte, und den Verſuch einer Zuſammenſtellung ſämmtlicher Dogmen machte.

Von den ſpätern Schriftſtellern in der lateiniſchen Kirche hat Gregor d. Gr. die früheren Unterſuchungen zu Grunde legend deren Reſultate benützt und weiter ausgeführt, und in der griechiſchen Kirche hat Johannes Damaſcenus in einem durchaus compilirenden Werke die Reſultate der bis auf ihn geführten dogmatiſchen Unterſuchungen unter eigne Ueberſchriften zuſammengeſtellt.

Aus dieſen Schriftſtellern wird die Kenntniß der Entwicklung der einzelnen Dogmen geſchöpft. Es iſt nöthig anzuführen, welche Anſichten ſich bei dieſen Vätern der Zeitfolge nach über dieſe einzelnen Dogmen finden, um die Reſultate, welche die Kirche aus ihren Unterſuchungen in ihr Glaubensbekenntniß aufnahm, zu begreifen.

Nach dieſer Vorbemerkung gehen wir zur Betrachtung der Entwicklung der einzelnen Dogmen über.

1. Von dem Daſeyn Gottes.

In der heiligen Schrift A. und N. T. iſt das Daſeyn Gottes geſetzt, und der ganze Inhalt der bibliſchen Schriften ruhet auf dieſem Satze. Der Beweis für das Daſeyn Gottes lag in der Offenbarung Gottes. Er hatte ſich den Juden als Jehovah, den Chriſten in Chriſto geoffenbart, und in der Gewißheit dieſer Offenbarung lag für Juden und Chriſten zugleich der Beweis für ſein Daſeyn, welches die bibliſchen Schriften, indem ſie überall von Gottes Wirkungen ſprechen, vorausſetzen (Joh. 17, 3. Apg. 17, 23. ꝛc.). Für die Chriſten als ſolche lag deshalb die Nothwendigkeit von Vernunftbeweiſen für das Daſeyn Gottes ferne, und

ſie mußten dazu von auſſenher veranlaßt werden. Weil die Heiden ſie als Verehrer eines unſichtbaren Gottes des Atheismus beſchuldigten, ſo brachten die Apologeten Beweiſe für Gottes Daſeyn bei, welche ſie als in den philoſophiſchen Schulen gebildete Männer kannten, und durch ihre Anwendung zeigten, daß ſie nicht bloß an den einen Gott glaubten, ſondern daß ſie deſſen Daſeyn auch der Vernunft zu beweiſen im Stande ſeyen. Die alexandriniſchen Väter giengen auch hier von Gedanken des Philo aus. Dieſer hatte eine vollkommene unmittelbare Erkenntniß Gottes, eine Anſchauung des göttlichen Weſens, welche Gott ſelbſt dem Geiſte unmittelbar gebe, von der mittelbaren Erkenntniß Gottes unterſchieden, welche durch Schlüſſe von dem Materiellen auf das Geiſtige, von der Natur auf ihren Schöpfer erlangt werde. Jeder Menſch, hatte Philo gelehrt, hat einen gewiſſen Grad der Erkenntniß Gottes und gelangt dazu theils durch den Schluß von den Werken auf den Urheber, theils durch die eigne Offenbarung Gottes. Die Seele erlangt die wahre Erkenntniß Gottes, wenn ſie aufs höchſte gereinigt nicht nur über die Vielheit, ſondern auch über die der Einheit nächſte Zweiheit hinausgeht, und zur einfachen, nichtsbedürfenden Idee gelangt.

Von dieſer unmittelbaren Erkenntniß ſprachen die alexandriniſchen Lehrer Clemens und Origenes, wenn jener (Strom. 5, 12.) behauptete, daß Gottes Daſeyn nicht durch demonſtrative Wiſſenſchaft begriffen werden könne, weil die Demonſtration Früheres und Bekannteres vorausſetze, welches ſich bei dem Ungezeugten nicht denken laſſe, und daß wir alſo nur durch Gottes Gnade und durch ſeinen Logos das Unbekannte zu erkennen im Stande ſeyen; Origenes aber, wenn er (c. Cels. 7, 42.) die menſchliche Natur für unfähig erklärte, ohne Gottes Hülfe Gott zu ſuchen und rein zu finden, inſoweit nemlich die noch im Körper befindliche menſchliche Seele Gott erkennen könne. Damit war nur ausgeſprochen, daß dem Chriſten das Daſeyn Gottes durch deſſen in ihm wirkende Gnade gewiß

ſey, wie auch Irenäus (4, 6.) das Daſeyn des Vaters durch die Erſcheinung Chriſti auf Erden, und durch die von dem Sohne ausgegangene Schöpfung den Chriſten gewiß werden läßt. Wenn Theophilus von Antiochien (1, 3.) verlangt, daß die Seele rein ſeyn müſſe, ehe ſie Gott zu erkennen vermöge, ſo iſt auch dieß die Wiederholung eines philoniſchen Gedankens, der bei Gregorius von Nazianzus und Cyrillus von Alexandrien in der Behauptung wiederkehrt, daß die Unreinheit der Seele die Erkenntniß Gottes hindere; ein Gedanke, der ganz auf chriſtlichem Grunde ruht, weil eben nur die Gnade dieſe Reinheit giebt und mit der Wirkſamkeit dieſer Gnade die rechte Ueberzeugung von Gottes Daſeyn kommt. Alle dieſe Lehrer ſprechen von einer Erkenntniß Gottes durch die innere Erfahrung, durch das Gefühl, nicht durch die Reflexion oder das Denken, und von dieſer Anſicht gieng auch die Annahme aus, daß der Begriff von Gott dem Menſchen eingeboren ſey, welche Tertullianus (apol. 17.) beſonders hervorgehoben und das Zeugniß der Seele genannt hat. Denn die Seele lege ein Zeugniß für das Daſeyn des einen Gottes auch dann ab, wenn ſie vom Irrthume verdunkelt ſey, indem auch Heiden in bewegten Zuſtänden der Seele nicht zu den Göttern, ſondern immer nur zu dem einen Gotte riefen. Dieſen Gedanken des einen Gottes findet Clemens von Alexandrien (Strom. 5, 13.) allen Wohldenkenden natürlich, und Arnobius bezeichnet ihn ausdrücklich als angeboren. Unter dieſem Angeborenſeyn dachten ſich die platoniſirenden Väter die Erinnerung an diejenige Kenntniß Gottes, welche die Seele in ihrem früheren Zuſtande hatte, und es wurde daſſelbe auch aus der allgemeinen Anerkenntniß Gottes bei allen Völkern nachgewieſen, wie Clemens von Alex., Tertullianus, Cyprianus und Minucius Felix gethan haben.

In dieſen Beweiſen iſt überall auf ein unmittelbares Gefühl von Gott, das Gott ſelbſt in den Menſchen gelegt hat, (was beſonders Auguſtinus de civ. Dei 11, 2. aus=

führte) hingewieſen, wie es der Apoſtel Paulus (Röm. 1, 19.) zugleich mit der andern natürlichen Erkenntnißweiſe Gottes aus dem Schluſſe von den Werken auf den Urheber angedeutet hat. Dieſe letztere führte zu dem phyſikotheologiſchen Beweiſe, der von dem Werke auf den Künſtler, von der Ordnung auf den Ordner, von der Welt und ihren Eigenſchaften auf Gott und deſſen Eigenſchaften ſchließt. Dieſen Beweis, deſſen Stoff in den bibliſchen Schriften vielfach vorliegt, haben Theophilus von Antiochien, Tertullianus und Minucius Felix häufig angewandt und redneriſch erweitert, und Athanaſius hat denſelben (c. gent. 1, 3. 37. 41. und de incarn. 64—67.) mit dem Beweiſe aus der angebornen Idee Gottes in weitläufiger Ausführung verbunden und die andern Kirchenväter folgten ihm hierin meiſtens nach. Es gehört hieher auch die Behauptung Baſilius des Gr., daß der Menſch durch die Betrachtung ſeines Weſens zur Erkenntniß Gottes gelangen müſſe.

Der phyſikotheologiſche Beweis für das Daſeyn Gottes war beſonders nöthig gegen die Einwürfe, welche Gnoſtiker und Manichäer, um ihre Behauptungen von der Art der Weltſchöpfung zu beweiſen, aus der mangelhaften Einrichtung der Welt gegen die Möglichkeit der Schöpfung derſelben durch den höchſten Gott zogen.

Eine beſtimmte philoſophiſche Form verſuchte zuerſt Auguſtinus dem Beweiſe für Gottes Daſeyn zu geben. Es giebt, ſagt er, (de lib. arb. 2, 5—15.) allgemein anerkannte Wahrheiten. Eine ſolche iſt, daß der Menſch die Wahrheit und Glückſeligkeit will, und ſich für ſchuldig erkennt, nach beiden zu ſtreben. Dieß allgemein Gewollte muß ein Unwandelbares und höher als unſre Seele ſeyn, weil dieſe darnach ſtrebt. Wahrheit und Glückſeligkeit ſind alſo entweder ſelbſt Gott, wenn ſie das höchſte Denkbare ſind, oder wenn ſie dieß nicht ſind, ſo iſt das höhere Denkbare Gott. Dieſer Beweis ruht auf der platoniſchen Anſicht von den Univerſalien, nach welcher dieſe als real, als wirklich exiſtirend gedacht werden. Ein ſolches Univerſale

iſt die Wahrheit, dieſe iſt alſo real, ſie exiſtirt wirklich, und wenn ſie Gott iſt, ſo exiſtirt alſo Gott wirklich, und wenn ſie nicht Gott iſt, ſo exiſtirt das höhere Univerſale, das Gott iſt wirklich. Boethius trug denſelben Beweis etwas anders gewendet vor, indem er von dem Vorhandenſeyn eines Unvollkommnen auf die nothwendige Exiſtenz eines Vollkommenen ſchloß, weil ſich jenes ohne dieſes nicht denken laſſe. Da man nun vom Unvollkommnen zum Vollkommnen, von dieſem aber zum Vollkommneren fortgehen könne, ſo müſſe man endlich bei dem Vollkommenſten, d. h. bei Gott anlangen. Ein ähnlicher Gedanke liegt dem ſogenannten kosmologiſchen Beweiſe zu Grunde, welchen Diodorus von Tarſus (bei Phot. c. 223.) in dem Schluſſe vortrug, daß, da alle Dinge in der Welt vergänglich ſeyen, und einen Anfang haben müßten, eine anfangsloſe Veränderung aber undenkbar ſey, ein Anfang des geſammten Veränderlichen, ein Uranfang, d. h. Gott ſeyn müſſe.

Johannes von Damaſcus faßte die ſämmtlichen bisher angeführten Beweiſe zuſammen, indem er nach ſeiner compilatoriſchen Weiſe ſowohl die Erkenntniß durch den Sohn, als die angeborne Idee von Gott, und den Schluß von den Werken auf den Schöpfer, ſo wie die Offenbarung als Beweiſe für Gottes Daſeyn anführt, und auch den Schluß gebraucht, daß, da alle veränderliche Dinge eine Urſache haben müßten, dieſe Urſache, Gott, nicht anders als unveränderlich ſeyn könne.

2. Von der Einheit Gottes.

Gegen den Polytheismus der Heiden und gegen die Annahme des größeren Theiles der Gnoſtiker, daß der Weltſchöpfer vom höchſten Gotte verſchieden ſey, mußte die Einheit Gottes vertheidigt werden. Die Apologeten thaten dieß einmal dadurch, daß ſie den Satz geltend machten, daß die höchſte Majeſtät jeden Genoſſen ausſchließe,

dann, wie Tertullianus durch die Berufung auf das Zeugniß der Seele, und durch den Schluß von der Harmonie aller Dinge auf die Einheit des Urhebers, welchen Origenes und nach ihm beſonders Lactantius und Athanaſius vortrugen. Sie behaupteten ferner, wie Athenagoras that, daß, wenn man mehrere Götter annehme, doch immer einer derſelben der höchſte ſeyn müſſe, oder wenn man ſie ſich als gleich denke, die einzelnen nur als Theile des höchſten Gottes erſchienen. Dieſen Beweis wandte Gregorius von Nyſſa ſo, daß das vollkommenſte Weſen ohne Miſchung von Vollkommenheit und Unvollkommenheit nothwendig eines ſeyn müſſe, weil mehrere Götter nicht ohne einen Unterſchied zu denken ſeyen, der nur darin beſtehen könne, daß der eine größer oder höher als der andere ſey. Die höchſte Vollkommenheit ſchließe aber alle Unvollkommenheiten aus. Aehnlich iſt die Beweisführung des Boethius, daß Gott von Gott weder der Subſtanz noch den Accidenzen nach verſchieden ſeyn könne, daß mit der Aufhebung jedes Unterſchiedes auch die Vielheit wegfalle und nur die Einheit bleibe, und daß, da im wahren Begriffe Gottes liege, daß er das höchſte Gut ſey, Gott nothwendig einer ſeyn müſſe, weil mehrere zugleich nicht das höchſte Gut ſeyn könnten. Häufig bezogen ſich die Apologeten auch darauf, daß heidniſche Philoſophen und Dichter längſt die Einheit Gottes gelehrt hätten.

Wie den Polytheismus, ſo beſtritten die Väter auch den gnoſtiſchen und manichäiſchen Dualismus. Ihre Gründe gegen denſelben laſſen ſich alle darauf zurückführen, daß ſie es für unmöglich erklären, zwei abſolute Principien, die einander entgegengeſetzt wären, zu denken, und daß ſie, der platoniſchen Lehre gemäß, das Böſe durchaus bloß in die Negation ſetzten und es als Nichtſeyendes im Gegenſatze des Guten als des allein Seyenden darſtellten. So wandte Tertullianus gegen den Dualismus des Marcion ein, daß, wenn zwei Götter ſeyen, auf dieſe beiden nicht das Merkmal des höchſten Gottes paſſe, und daß, wenn mehrere

einander gleiche Götter ſeyen, keiner der höchſte Gott ſeyn, alſo keiner den nothwendigen Begriff Gottes haben könne. Dieſer Begriff von Gott ſchließe das Daſeyn eines zweiten aus, und wenn man zwei Götter annehme, ſo hindre nichts, auch mehrere anzunehmen.

Gegen den manichäiſchen Dualismus bemerkte Athanaſius, daß, wenn ein böſer und ein guter Gott wäre, das Böſe gegen den Willen des guten und das Gute gegen den Willen des Böſen geſchehen müſſe, und daß alſo beide unmächtig ſeyn würden, weil jeder vieles gegen ſeinen Willen geſchehen laſſen müſſe. Wenn der böſe Gott die Welt geſchaffen habe, ſo frage ſich, was der gute Gott hervorgebracht habe, und wenn dieſer nichts hervorgebracht habe, ſo ſey unmöglich zu erkennen, daß er gut ſey, weil ſich dieſes eben nur nach den Hervorbringungen beſtimmen laſſe. Zwei entgegengeſetzte Weſen könnten unmöglich beiſammen ſeyn, weil eines das andre zerſtören würde, und da ſie auch nicht in einander ſeyn könnten, ſo ſey man bei der Annahme zweier ſolcher Weſen gezwungen, ein drittes Weſen anzunehmen, welches die beiden aus einander hielte, und gleichfalls Gott ſeyn würde.

Der ausgezeichnete Beſtreiter des Manichäismus, Titus von Boſtra, wies auf die Unmöglichkeit hin, die nothwendigen Eigenſchaften Gottes, Uneingeſchränktheit und Allgegenwart, bei zwei Urweſen, deren eines das andre beſchränke, zu denken. Der Begriff eines Grundweſens, das vor allen Dingen ſey, ſchließe nothwendig die Einheit in ſich. Da die manichäiſchen Urweſen aber auch nicht vollkommen entgegengeſetzt, ſondern beide lebende Weſen und urſprungslos ſeyen, ſo müſſe nothwendig, wenn das eine Wahrheit und Unſterblichkeit ſey, das andre Lüge und Sterblichkeit und als ſterblich kein Grundweſen ſeyn. Mit denſelben Gründen beſtritten Didymus, Gregorius von Nyſſa und Cyrillus von Jeruſalem die Lehre von zwei Grundweſen, und auch der Hauptgegner der Manichäer, Auguſtinus, bekämpfte ſie vornemlich von dem Satze aus, daß alles

Seyende gut, und das Nichtſeyende allein das Böſe, Gott aber als das abſolut Seyende auch der Inbegriff alles Guten ſey.

Die Erklärung, welche der Ariſtoteliker Philoponus von der Dreieinigkeit gab, zog ihm den Vorwurf zu, daß er Viergötterei lehre, und man hieß ſeine Anhänger deßhalb Tetraditen. Er hatte gelehrt, daß nur ein Gott in drei Perſonen, daß jede dieſer drei Perſonen wahrer Gott ſey, und daß ſie einander vollkommen gleich ſeyen, daß man ſie aber nicht bloß Perſonen und Hypoſtaſen, ſondern auch Weſenheiten und Naturen heißen könne, ohne daß man damit drei Gottheiten oder drei Götter annehme. Ihre Einheit aber ſey nur eine Gattungseinheit, nur eine ſpeciſiſche Identität, keine Zahleneinheit; ſie ſeyen drei Individuen, drei Dinge einer Gattung und verhielten ſich zur göttlichen Natur, wie die Einzelweſen zu ihrer Gattung, wie der einzelne Menſch z. E. zur Menſchheit. Folgerte man nun daraus, daß er auch der Gottheit als Gattungsbegriff ein eignes Beſtehen (ὕπαρξιν) zuſchreibe, ſo konnte man ihm Schuld geben, daß er vier Götter (die Gottheit und drei Perſonen) lehre, und dieß erklärt den Namen Tetraditen.

Gegen die Muhammedaner mußten ſich die Chriſten von dem Vorwurfe reinigen, daß ihre Trinitätslehre Vielgötterei ſey. Johannes von Damaſkus hat die Vertheidigung der Chriſten gegen dieſen Vorwurf der Muhammedaner geführt.

3. Von dem Weſen und den Eigenſchaften Gottes.

Die Beſtimmungen über das Weſen und die Eigenſchaften Gottes giengen von dem im A. und N. T. enthaltenen Schilderungen Gottes aus, und erhielten Erläuterungen durch die Herübernahme der philoſophiſchen Beſtimmungen,

welche in den zu den verſchiedenen Zeiten von den Kirchenlehrern benützten philoſophiſchen Syſtemen über Weſen und Eigenſchaften Gottes gegeben ſind. Der Begriff Gottes iſt in den bibliſchen Schriften vorausgeſetzt. Gott iſt im A. T. der Volksgott der Iſraeliten, deſſen Namen von ſeiner Macht und von ſeinen Eigenſchaften hergenommen ſind. Sein Hauptname iſt im A. T. Jehovah, im N. T. erſcheint er vorzugsweiſe als Vater Jeſu Chriſti. Der überweltliche und unbegreifliche Gott des A. T. offenbart ſich in Erſcheinungen, und in menſchlicher Geſtalt, immer in beſondrer Beziehung auf das jüdiſche Volk; im N. T. wird der unbegreifliche und unſichtbare Gott, deſſen geheime Rathſchlüſſe durch den Geiſt offenbar werden ſollen, in Jeſu ſichtbar. Das A. T. beſchreibt die Eigenſchaften Gottes mit Ausdrücken, welche von menſchlichen Verhältniſſen hergenommen ſind, mit beſonderer Beziehung auf die Iſraeliten, an deren Stelle im N. T. die ganze Menſchheit tritt. Im A. T. fließet die Erkenntniß Gottes aus der Offenbarung und aus der Betrachtung der Natur in Beziehung auf Gott, im N. T. aus dem Gefühle der Abhängigkeit von Gott und der Verwandtſchaft mit ihm, welches ſich im Gemüthe des Menſchen findet, und aus der Betrachtung des Weltganges (Apg. 15, 22 — 28.).

Gott iſt, ſo lehren A. und N. T., ewig, allmächtig und allgegenwärtig; er iſt allwiſſend und allweiſe und zeigt dieß in der Regierung der Welt und in der Sendung Chriſti; er iſt gerecht, heilig, allgütig und beſtändig.

Die Kirchenlehrer benützten für die genauere Beſtimmung des Weſens und der Eigenſchaften Gottes vorzugsweiſe platoniſche Gedanken, und ſie ſahen ſich auch hier beſonders auf Philo gewieſen, der von den platoniſchen Anſichten zur genaueren Beſtimmung des altteſtamentlichen Gottesbegriffes bereits umfaſſenden Gebrauch gemacht hatte. Er bezeichnete demzufolge Gott als das Seyende, Abſolute, Selbſtgenügſame, das vor und nach der Weltſchöpfung ſich ganz gleich verhalte, als das Unveränderliche, dem alles

angehört. Als Abſolutes iſt Gott bei Philo Jehovah, die Namen Gott und Herr bezeichnen das Verhältniß Gottes zur Welt und ſeine Macht, θεός insbeſondere den höchſten Gott und ὁ θεός den Logos. Gott iſt die Geſammtintelligenz, das Urſächliche, das wirkſame Urſächliche, der Ungezeugte, der Unſterbliche, der Ewige, der Allſchöpfer, der Allbeglücker, der König der Könige, der Gott der Götter. Seinem innern Weſen nach iſt er eine intelligible, unkörperliche, unſichtbare Natur, das allgemeinſte aller Weſen, Gutes, Schönheit und Weisheit an ſich, ja über Gutes, Schönes und Weiſes erhaben, das Eine, die Freiheit ſelbſt, und unendlich glücklich. Seiner würdige Symbole ſind das Licht und die menſchliche Seele; er iſt das Urlicht, und alle ſeine Prädicate ſind durch Abſtraction von den Schranken des Endlichen entſtanden. Gott iſt die erſte Urſache aller Dinge, allmächtig und unaufhörlich wirkend. In ihm iſt keine Zeit, alles Thun der Creatur hat ſeinen Urſprung in ihm, er iſt allgegenwärtig (nicht im räumlichen Sinne), und umfaßt alles, er iſt die Gränze des Himmels und thront über dem Aether und über allen Engeln. Als unbeſchränkt von Raum und Zeit iſt er allwiſſend und eben deshalb auch unwandelbar. Er iſt die Heiligkeit und Reinheit ſelbſt, hat die Welt aus Liebe und Güte geſchaffen, und erhält alles mit ſeiner liebenden Macht. Durch ſeine Güte hält er die Welt zuſammen, und iſt ſelbſt die Harmonie der Welt. Alles geiſtige und leibliche Gute der Welt iſt das Geſchenk ſeiner Gnade, welche die ganze Welt nicht faſſen kann. Ohne ſeine Güte würde die Welt vergehen. Sich ſelbſt etwas Gutes zuſchreiben iſt Sünde, denn alles Gute kömmt von Gott ſelbſt, das Böſe (das Unglück) ſchickt er durch niedere Götter, durch Kräfte und Engel. Als abſolutes Weſen ſteht er in keiner Beziehung zum Endlichen, ſeine Seligkeit und Reinheit erlaubt ihm nicht, die unreine Welt zu berühren, und deshalb iſt Gott unbegreiflich.

Dieſe Unbegreiflichkeit Gottes hoben die Väter beſonders hervor, und ſetzten ſie in Beziehung zu ſeiner Namen-

loſigkeit, welche Juſtinus daraus erklärt, daß derjenige, welcher Gott einen Namen gegeben haben ſollte, älter als Gott hätte ſeyn müſſen, Minucius Felix, Cyprianus und Lactantius aber daraus, daß Namen bloß dazu beſtimmt ſeyen Dinge gleicher Art von einander zu unterſcheiden, Gott alſo, da er ein einziges Weſen ſey, keines Namens bedürfe. Clemens von Alexandrien, Theophilus und Novatianus leiten die Namenloſigkeit Gottes davon her, daß kein Name die Erhabenheit Gottes auszuſprechen vermögend ſey. Origenes bemerkt gegen Celſus, daß Gott nur in dem Sinne namenlos ſey, daß ſeine Eigenſchaften weder durch unſre Worte, noch durch unſre Gedanken vollkommen ausgedrückt werden könnten, und denſelben Grund der Namenloſigkeit Gottes geben Gregorius von Nazianzus, Auguſtinus und der Areopagite Dionyſius an. Der letztere geht in ſeiner Schrift von den göttlichen Namen alle Epitheta, welche Gott in der Schrift beigelegt werden durch, und führt ſie auf ſeinen (platoniſchen) Begriff von Gott zurück. Durch den Namen Gottes, bemerken Gregorius von Nazianzus und von Nyſſa, Cyrillus von Alexandrien, Baſilius der Große und Chryſoſtomus, werde bloß ein Verhältniß ausgedrückt, und Auguſtinus behauptete, daß der Name Gottes bloß deswegen gebraucht werde, um durch den Laut deſſelben den Gedanken an das höchſte Weſen zu erwecken.

Wie der Idee der Namenloſigkeit Gottes, ſo liegt auch faſt allen Schilderungen, welche die Väter von der Natur Gottes geben, der platoniſche Gedanke zu Grunde, daß Gott über alles Weſen erhaben ſey, und daß deshalb von den Ausdrücken, welche wir zur Bezeichnung endlicher Weſen anwenden, keiner auf Gott paſſe. So findet es ſich bei den platoniſirenden Apologeten, bei Juſtinus, der Gott als den Urgrund aller Weſen, als unſichtbar und urgut darſtellt, bei Theophilus von Antiochien, der alle Worte, mit welchen wir das Weſen Gottes bezeichnen (Licht, Weisheit, Geiſt) nur für annähernde nicht für eigentliche Bezeichnungen deſſelben erkennt, bei Clemens von Alexandrien, der ihn als

über allen Begriff und ſelbſt über die Einheit erhaben erklärt, und bloß eine negative Erkenntniß ſeines Weſens zugiebt. Auch Origenes und Novatianus bezeichnen ihn als überweſentlich, Cyrillus von Jeruſalem, Hilarius, Gregorius von Nazianzus und Baſilius der Große halten die Unbegreiflichkeit des Weſens Gottes feſt, und behaupten, daß der Menſch nur eine ſeiner Beſchränktheit angemeſſene Erkenntniß von Gott erlangen könne. Dieſe Väter fanden es bedenklich, Gott eine Weſenheit (ὀυσία) zuzuſchreiben, weil er über alle Weſenheit erhaben ſey. Auguſtinus zog den Ausdruck essentia dem Ausdrucke substantia vor, und der Areopagite Dionyſius ſchrieb Gott das Nichtſeyn zu, weil er über alle Bejahung und Verneinung erhaben ſey. Johannes von Damaſcus hat dieſelbe Anſicht von der Unbegreiflichkeit Gottes wie die früheren Väter.

Der faſt allgemein angenommenen Behauptung von der Unbegreiflichkeit Gottes widerſprachen die Arianer Aëtius und Eunomius, indem ſie das Weſen Gottes für begreiflich und erkennbar erklärten, weil man im entgegengeſetzten Falle einen unbekannten Gott verehren würde. Sie forderten vor allen einen beſtimmten Begriff von Gott, von welchem bei allen weiteren Beſtimmungen über dieſen Gegenſtand ausgegangen werden müſſe.

Auch die Frage über die Körperlichkeit Gottes kam zur Sprache, und einige Väter beantworteten ſie bejahend. Origenes ſagt in der Vorrede zu ſeinem Werke de principiis, daß die allgemeine Kirchenlehre es nicht beſtimmt habe, ob und wiefern man Gott einen Körper zuſchreiben dürfe. Die Lehrer konnten alſo die anthropomorphiſchen und anthropopathiſchen Ausdrücke der bibliſchen Schriften in verſchiednem Sinne deuten, ohne geradezu gegen die Kirchenlehre zu verſtoßen. So hat der Biſchof Melito von Sardes Gott eine körperliche Geſtalt zugeſchrieben, wie Origenes (Sel. in Gen.) ausdrücklich bemerkt; Tertullianus hat nur das Nichtſeyende als unkörperlich gelten laſſen und alles Seyende für körperlich erklärt. Er gab zu, daß Gott ein Geiſt ſey, aber

er erklärte spiritus als corpus sui generis in sua effigie (Prax. 7.). Novatianus läßt Gott in ſeiner körperlichen Ausdehnung über die ganze Welt verbreitet, und ganz Auge, ganz Ohr, ganz Hand und ganz Fuß ſeyn.

Dieſen Behauptungen entgegen hat Tatianus und haben beſonders die alexandriniſchen Lehrer die Annahme einer Körperlichkeit Gottes aufs ſtärkſte bekämpft und ſeine Geiſtigkeit vertheidigt. Sie verwarfen die Anſicht, nach welcher Gott als der Ort (τόπος) der Welt, als dasjenige worin die Welt ſey, gedacht wurde (welche unter andern Theophilus von Antiochien ausgeſprochen hatte); weil Gott über Zeit und Raum erhaben ſey. Sie verwarfen auch die Anſicht der Stoiker, daß Gott durch die ganze Welt ausgebreitet ſey, und machten dagegen die Idee von der Kraft Gottes geltend. Eigentliche Anthropomorphiten waren die Audäaner, deren Stifter, der Syrer Audäus oder Audius (Udo), im vierten Jahrhunderte lehrte, daß das Ebenbild Gottes im Körper des Menſchen ſey, weil in der heiligen Schrift Gott menſchliche Glieder beigelegt werden.

Die Kirchenlehrer bekämpften dieſe anthropomorphitiſchen Anſichten überhaupt einmal dadurch, daß ſie die bibliſchen Stellen, welche zu ihrer Rechtfertigung angeführt wurden, erklärten, und führten dann aus dem Weſen Gottes und durch Folgerungen Beweiſe gegen die Anthropomorphiten. So bewies Gregorius von Nazianzus die Nichtkörperlichkeit Gottes durch den Satz, daß ein Körper ſeiner Natur nach an einem beſtimmten Orte ſeyn müſſe, Gott aber ſeinem Weſen nach allenthalben ſey. Auguſtinus ſchloß die Einfachheit Gottes aus ſeiner Unveränderlichkeit und Cyrillus von Alexandrien aus dem allgemein angenommenen Satze, daß Gott der Grund aller Dinge und daß vor ihm nichts geweſen ſey, woraus er hätte zuſammengeſetzt werden können.

Die Eigenſchaften Gottes, Weisheit, Ewigkeit, Güte, Heiligkeit ſchildern die Väter an vielen Stellen. Dabei kam die Frage zur Unterſuchung, wie das Vorherwiſſen Gottes mit der Freiheit des Menſchen zu vereinigen ſey. Origenes

beantwortete dieſe Frage dadurch, daß er nicht das Vorherwiſſen Gottes als die Urſache deſſen, was erfolge, ſondern daß etwas erfolgen werde, als die Urſache des göttlichen Vorherſehens beſtimmte. Dieß führte auf Gottes Allwiſſenheit und Allmacht, welche Origenes in einem beſchränkten Sinne nahm, indem er behauptete, Gott habe nur ſo viele vernünftige Weſen geſchaffen, als er zu ſchaffen vermocht hätte. Gottes Macht ſey beſchränkt, denn wenn ſie unendlich wäre, ſo würde Gott ſie ſelbſt nicht kennen. Er habe nur ſo viele Weſen geſchaffen, als er zu regieren vermochte, und nur ſo viel Materie, als er zu ordnen im Stande war. Gott heiße allmächtig und allwiſſend, nicht, weil in ihm eine abſolute Unendlichkeit der Macht und des Verſtandes ſey, ſondern weil er alles Wirkliche, alles Vorhandene kenne und beherrſche.

Güte und Strafgerechtigkeit Gottes ſuchten die Alexandriner dadurch zu vereinigen, daß ſie die Strafen als Beſſerungsmittel darſtellten. Tertullianus hatte dagegen die Strafgerechtigkeit als eine natürliche Folge ſeines Verhältniſſes zum Böſen erklärt, und Lactantius behauptete, daß Gott das Böſe haſſen müſſe, weil er das Gute liebt.

Die Ewigkeit wurde als Anfangs und Endloſigkeit erklärt, in welcher weder Vergangenheit noch Zukunft, ſondern bloß Gegenwart zu denken ſey, weil die Zeit erſt mit Erſchaffung der Welt ihren Anfang genommen habe. Zur Vollkommenheit Gottes gehöre nothwendig auch ſeine Unveränderlichkeit, welche daraus erhelle, daß Gott aus ſich ſelbſt iſt. Gott iſt durch keinen Raum eingeſchränkt, ſondern überall ganz, wie die Seele im Körper, behauptete Hilarius. Daß Gott alles durchdringe und alles erfülle, wird von den Kirchenvätern (nach Jerem. 23, 24.) häufig ausgeführt.

Nach Athanaſius iſt Gott in allen Dingen nach ſeiner Güte und Macht, und auſſer allen Dingen nach ſeiner Natur. Auguſtinus will, daß man ſage, alle Dinge ſind in Gott, nicht Gott in allen Dingen. Die origenianiſche

Begränzung der Allmacht Gottes wurde ſpäter allgemein verworfen, und Juſtinianus verdammte ſie ausdrücklich. Daß Gott das Böſe und ſeiner Natur Widerſtrebende nicht thun könne, hebe ſeine Allmacht nicht auf, ſondern mache ſie erſt vollkommen. Gottes Kenntniß iſt eine ganz andre als die menſchliche. Jene iſt unveränderlich und ſchaut alles auf einmal, ſie kommt Gott nicht von auſſen, ſondern iſt in ihm; er iſt die Weisheit ſelbſt, die Weisheit iſt nicht eine Eigenſchaft Gottes.

Die Frage, wie Gottes Allwiſſenheit ſich mit der menſchlichen Freiheit vereinigen laſſe, ſuchte Auguſtinus folgendermaſſen zu beantworten. Alle Veränderungen in der Welt haben Urſachen. Der freie Wille gehört mit zu dieſen Urſachen. Unſer Wille vermag ſo viel, als Gott will und vorherweiß. Gott hat vorausgeſehen, daß der Menſch aus freiem Willen ſo und nicht anders handeln werde, eben ſo wie auch ein Menſch von dem andern voraus wiſſen kann, daß derſelbe aus freiem Willen ſo und nicht anders handeln werde, ohne daß dadurch die Freiheit des Handelnden aufgehoben würde. Es gebe eine doppelte Nothwendigkeit, die abſolute (z. E. die Nothwendigkeit zu ſterben) und die relative, wodurch etwas auf eine beſtimmte Weiſe ſeyn und geſchehen muß. Dieſe letztere ſey die Nothwendigkeit, von welcher in Bezug auf den freien Willen geſprochen werde. Bei Gott ſey kein Vorherwiſſen und keine Zukunft, ſondern lauter Gegenwart. Gegen dieſe Sätze Auguſtins hat Boethius bemerkt, daß das göttliche Vorherwiſſen doch einen unfehlbaren Erfolg mit ſich führe, und alſo die Handlungen immer nothwendig mache, und daß Auguſtin durch dieſe Sätze das Vorherwiſſen Gottes als abhängig von den Dingen auſſer ihm vorſtelle.

Chryſoſtomus zuerſt behauptete den vorhergehenden und den nachfolgenden Willen Gottes, jenen der da will, daß die, welche geſündiget haben, nicht verloren gehen ſollen, dieſen der will, daß diejenigen, welche böſe werden, verlo-

ren gehen, weil nicht die Nothwendigkeit, ſondern der Wille ſie ſtrafe.

Dieſe Behauptungen und Beweiſe laſſen ſich ſämmtlich auf ariſtoteliſche und neuplatoniſche Sätze zurückführen, und ſind inſofern nicht eigenthümlich chriſtlich. Ariſtoteles beweiſet das Daſeyn Gottes aus der Nothwendigkeit eines erſten Bewegenden, das nicht wieder von einem andern bewegt werden kann, und ſchließt aus der nothwendigen Ewigkeit der Bewegung überhaupt auf die Ewigkeit des erſten Bewegenden, welches immateriell, theillos, immer auf dieſelbe Weiſe wirkend, die vollkommenſte Intelligenz, der letzte Grund und Zweck alles Seyenden, und als das Erſte auch das Vollkommenſte, körperlos, unveränderlich und im höchſten Grade ſelig iſt. Die neuplatoniſche Philoſophie ſetzt dieſes Erſte als das Eine, als das Urſeyn, welches über Vernunft und Idee und Objectives erhaben iſt, und als das Princip aller Dinge, als das Gute und Erſte, als das Uebervernünftige, in dem die Möglichkeit aller Dinge liegt, nicht durch Denken, ſondern durch gegenwärtiges Anſchauen erkannt wird, nicht eine Zahleinheit oder ein Punct, ſondern unendlich und von unermeßlicher Macht, reines Seyn ohne alles accidens, allgenugſam, Quelle und Anfang von allem Seyenden iſt.

Dieſe Reſultate philoſophiſcher Unterſuchungen, welche ihnen durch ihre philoſophiſchen Studien bekannt geworden waren, konnten die Kirchenlehrer um ſo unbedenklicher aufnehmen, da ſie mit den deutlichſten Sätzen der heil. Schrift ſtimmten. Sie nahmen ſie auf, ohne ſie auf dem Standpunkte der natürlichen Theologie weiter zu entwickeln, als ſie dieſelben in dem philoſophiſchen Syſteme vorgefunden hatten; ſie machten Gebrauch von denſelben, weil ſie den bibliſchen Lehren nicht nur nicht widerſprachen, ſondern zu deren Erläuterung beitrugen. Inſofern iſt dann wohl eine Anwendung des philoſophiſchen Denkens auch auf dieſe bibliſchen Sätze wahrzunehmen, aber es iſt kein ſtufenweiſes Fortſchreiten in der Entwicklung dieſer Sätze nachzuweiſen,

weil ſich die Kirchenlehrer, abgeſehen von der tieferen Begründung, welche dieſe Sätze durch die Dreieinigkeitslehre erhielten, auf die einfache Herübernahme vorhandener philoſophiſcher Beweisarten von Gottes Daſeyn und Eigenſchaften beſchränkten. Wichtig wurde dieſe Herübernahme für die Entwicklung chriſtlicher Dogmen erſt dadurch, daß der philoſophiſchen Syſtemen entnommene Gottesbegriff an die Spitze chriſtlicher Lehrentwicklungen geſtellt und die Deduction der Dreieinigkeit aus ihm verſucht wurde.

Dieß führt zur Lehre von der Dreieinigkeit.

4. Von der Dreieinigkeit.

Vater, Sohn und heiliger Geiſt.

a. Die Dreieinigkeit.

Es iſt bereits im dritten Kapitel vorgetragen worden, welchen Gang die Entwicklung der Lehre von der Dreieinigkeit vornemlich durch die Bekämpfung der Gegenſätze, welche von den Ebioniten an ſich aufthaten, genommen habe. Das ſogenannte athanaſianiſche Glaubensbekenntniß enthält den vollſtändigen Ausdruck der kirchlichen Dreieinigkeitslehre, welche hervorgegangen iſt aus der Ausſcheidung der antitrinitariſchen Behauptungen der Ebioniten und Gnoſtiker, der Samoſatener und Photinianer, welche die Dreieinigkeit geradezu läugneten, und aus dem Kampfe gegen die Sabellianer, welche den Unterſchied der Perſonen in der Dreieinigkeit aufhoben, gegen die Arianer, welche die Perſonen einander ſubordinirten, und gegen die angeblich tritheitiſche Lehre des Philoponus. Es iſt bereits gezeigt worden, wie die ſogenannte platoniſche Trinität in den Formen, welche die Platoniker, beſonders Philo und Plotinus, ihr gegeben hatten, ſich zu der Entwicklung der kirchlichen Trinitätslehre verhielt, und wie die Kirchenlehrer, insbeſondere die alexandriniſchen und vor allen Origenes die Entwicklung dieſer Lehre förderten.

Die Väter waren überzeugt, daß die Trinität auch im A. T. in denjenigen Stellen gelehrt werde, welche entweder auf eine Mehrheit in Gott hindeuten (4 Moſ. 6, 24 — 26. Jeſ. 6, 3. Pſ. 33, 6. 45, 8. 1 Moſ. 16, 10. 13. 19, 24. Jerem. 23, 5. 6. 33, 15. 16.) oder vom Sohne (Pſ. 2, 7. 110, 3. Mich. 5, 1. Jeſ. 42, 1. Sprüchw. 30, 4.) oder vom heil. Geiſte (Jeſ. 32, 15. 42, 2. 44, 3. 11, 2. 48, 16. 63, 10. Ezech. 39, 29. Joel. 3, 1.) handeln, und wandten beſonders auch Stellen der apocryphiſchen Bücher des A. T. (Weish. 2, 1. ꝛc. 7, 25. 1, 6. 7, 3. 22. 9, 4. 10. 11. Sir. 51, 10. 17. 3.) für den Beweis der Trinität an.

Die Entwicklung der Dreieinigkeitslehre ſchloß ſich an diejenigen Worte an, welche die verſchiednen, dabei zur Sprache kommenden Begriffe bezeichnen (*ουσία*, *ὑπόςασις*, *φύσις*, *ὁμοούσιος*, *τρίας*, trinitas.). Die Betrachtung des verſchiedenen Gebrauchs dieſer Worte iſt für das Verſtändniß dieſer Entwicklung von großer Bedeutung.

Bei den Lehrern vor der Synode von Nicäa wurden die Worte *φύσις* und *ουσία* ohne genauere Beſtimmung in der Bedeutung von Subſtanz, Exiſtenz, gebraucht, zuweilen auch gleichbedeutend genommen, ſo daß Vater und Sohn zwei *ουσίαι* oder zwei *φύσεις* genannt wurden. Nach der Synode von Nicäa bezeichnete man mit dem Worte *ουσία* die wirkliche Exiſtenz, wie z. E. Athanaſius die *ουσία* des Sohnes als ein Erzeugniß der väterlichen *ουσία* darſtellte, um dadurch den Irrthum von dem Entſtehen des Sohnes aus dem Willen des Vaters zu beſeitigen. Die zweite Synode von Sirmium erklärte ſich (357) gegen den Gebrauch dieſes Wortes, die Synode von Ancyra (um 358) nahm es im Gegenſatze gegen die Samoſatener in der Bedeutung einer ſelbſtſtändigen Perſon, weil Paul von Samoſata dem Sohne die *ουσία* als perſönliche Exiſtenz abgeſprochen hatte. Nach dieſer Zeit blieb dem Worte *ὀσία* fortwährend die beſtimmte Bedeutung von Subſtanz, Weſen.

Die Worte ὑπόϛαϛιϛ und ὑποϛτῆναι wurden von den vornicäniſchen Lehrern nicht bloß in der Bedeutung von Subſiſtenz und ſubſiſtiren, ſondern auch in der Bedeutung von zur Subſiſtenz bringen gebraucht. Das Glaubensbekenntniß von Nicäa ſetzte οὐσία und ὑπόστασις als gleichbedeutend, und ſchon Origenes hatte im Gegenſatz von Sabellius von drei Hypoſtaſen geſprochen. Die Synode von Sardica verdammte die arianiſche Annahme von drei Hypoſtaſen, und erklärte ſich für eine Hypoſtaſe, und noch Hieronymus nahm οὐσία und ὑπόστασις in vollkommen gleicher Bedeutung. Später gieng man jedoch auf den Sprachgebrauch des Origenes zurück und nahm ὑπόστασις in der Bedeutung von πρόσωπον, da Sabellius drei πρόσωπα, aber nur eine ὑπόστασις angenommen hatte. Einen genauen Unterſchied zwiſchen οὐσία und ὑπόστασις machte zuerſt Baſilius d. Gr., indem er οὐσία für den allgemeinen Begriff, ὑπόστασις aber für dasjenige erklärte, was den Einzelnen als Einzelnen unterſcheidet. Alle Menſchen z. E. ſind ὁμοούσιοι, weil ſie alle die οὐσία der Menſchheit haben, jeder einzelner hat aber ſeine beſondre ὑπόστασις. Von da an galt ὑπόστασις für ganz gleichbedeutend mit πρόσωπον, welches bei Sabellius nur ein beſonderes Verhältniß als eine Art der Wirkſamkeit bezeichnet hatte.

Auch der Sinn des Wortes φύσις war unbeſtimmt. Es wurde gewöhnlich für gleichbedeutend mit οὐσία genommen. Die Arianer nahmen zwei οὐσίαι und zwei φύσεις, eine des Vaters und eine des Sohnes an, und Euſebius von Nicomedien bezeichnete den Sohn in Bezug auf ſeine οὐσία im Verhältniß zum Vater als geſchaffen, in Bezug auf ſeine φύσις aber als unveränderlich und unausſprechlich.

Das Wort ὁμοούσιος, welches Juſtinus in demſelben Sinne, wie Plato (der mit demſelben die Gleichweſentlichkeit Gottes und der Menſchenſeelen bezeichnet) anwandte, indem er Engel und Dämonen ὁμοούσιοι nennt,

vermied man im Streite gegen die Sabellianer, weil es den wirklichen Unterſchied der Perſonen zu beeinträchtigen ſchien, und die Väter der gegen Paul von Samoſata verſammelten Synode erklärten es für unangemeſſen, weil es etwas Theilbares bezeichne und alſo auch den einzelnen Theilen zukomme. Da die Arianer den Unterſchied zwiſchen Vater und Sohn übertrieben, ſo machte man gegen ſie wieder von dem Worte ὁμοούσιος Gebrauch, und nahm es in das Glaubensbekenntniß von Nicäa auf.

Das Wort τρίας findet ſich zuerſt bei Theophilus v. Ant. (2, 23.). Dieſer ſtellt, indem er von dem vierten Schöpfungstage ſpricht, die Sonne als Bild Gottes, den Mond als Bild des Menſchen dar, und die drei Tage, welche vor der Schöpfung der Himmelslichter hergiengen, als Typen der Dreiheit (τριάδος), Gottes nemlich, ſeines Logos und der Weisheit. Den vierten Tag nimmt er als ein Bild des lichtbedürftigen Menſchen. Juſtinus berichtet, daß die Chriſten den wahren Gott (den Schöpfer), den Sohn Gottes in zweiter Stelle, und den prophetiſchen Geiſt in dritter Stelle verehrten. Athenagoras bekennt einen ungezeugten, ewigen, unbegreiflichen Gott, der alles durch ſeinen Logos geordnet hat und erhält, und einen Sohn Gottes, welcher der Logos des Vaters in der Idee und Wirkſamkeit iſt, und von dem und durch den alles gemacht iſt, weil der Vater und der Sohn eines ſind, da der Sohn im Vater und der Vater im Sohne durch die Einheit und Kraft des Geiſtes, der Sohn alſo der Verſtand, der Logos des Vaters iſt. Irenäus ſetzt (1, 10.) den Glauben an einen Gott als Vater und Schöpfer, und an einen Jeſus Chriſtus, den Sohn Gottes, der zu unſerm Heile Fleiſch geworden iſt, und an den heiligen Geiſt, der durch die Propheten die Heilsanſtalten und das Zukünftige verkündigt hat, als Glauben der Kirche, und nennt den Sohn und den Geiſt die Hände Gottes, durch welche er die Welt geſchaffen hat.

Das Wort trinitas hat Tertullianus zuerſt gebraucht, der Vater, Sohn und Geiſt als drei unterſchiedne Perſonen (personae distinctae) darſtellt. Er war zu dieſer Beſtimmung durch die Beſtreitung des Praxeas veranlaßt worden, dem er Schuld gab, gelehrt zu haben, daß einer und derſelbe Vater, Sohn und heiliger Geiſt ſey. Um dieſe Annahme zu widerlegen, ſtellte er den Logos als von Gott durch Emanation gezeugt dar, und ſetzte Vater, Sohn und Geiſt als drei Perſonen oder für ſich beſtehende Subjecte, indem er zugleich behauptete und nachwies, daß dieß die Einheit Gottes nicht aufhebe. Denn das Wort Logos bedeute Vernunft und Wort. Im Anfange ſey nur Gott geweſen, aber ſeine Vernunft (die Weisheit) bei ihm. Da Gott ſprach: es werde Licht, ſo nahm dieſes Wort eigne Geſtalt an und wurde Sohn. Die Weisheit iſt der in Gott befindliche Logos (λ. ἐνδιάθετος), das Wort der aus Gott hervorgetretene Logos (λ. προφορικός). Da von Gott nichts Leeres kommen kann, ſo iſt auch das Wort kein leerer Schall, ſondern ein Weſen (Sprüchw. 8, 45. 1 Moſe 1, 26.). Der heilige Geiſt nimmt die dritte Stufe ein, und hat ſein Daſeyn vom Vater und vom Sohne.

Dieſe Anſicht des Tertullianus haben Cyprianus, Novatianus und Lactantius angenommen und faſt mit denſelben Worten vorgetragen. Cyprianus ſagt ausdrücklich, daß Chriſtus durch die Taufformel die Dreieinigkeit andeute, (trinitatem, cujus sacramento gentes baptizarentur) ohne etwas Beſtimmtes vom heiligen Geiſte anzudeuten. Novatianus äuſſert ſich über den Vater und den Sohn wie Tertullianus und Cyprianus, und deducirt aus den bedeutendſten Stellen, welche in den Propheten und im N. T. vom heiligen Geiſte handeln, deſſen Eigenſchaften, ohne auf ſeine Perſönlichkeit hinzuweiſen. Lactantius (Inst. 4, 29.) macht darauf aufmerkſam, daß die Annahme eines Gottes, mit dem Glauben an Vater und Sohn vielen unvereinbar geſchienen habe, weil ſie irr-

thümlich angenommen hätten, daß dadurch ein ſterblicher und ein unſterblicher Gott geſetzt werde. Aber Vater und Sohn ſeyen eben nicht als verſchieden und geſondert zu betrachten: der Vater könne ohne den Sohn nicht Vater, der Sohn ohne den Vater nicht gezeugt ſeyn. Da der Vater den Sohn hervorbringt und der Sohn wird, ſo haben beide eine Intelligenz (mens), einen Geiſt (spiritus) und eine Subſtanz. Der Vater iſt gleichſam ein überfließender Quell, der Sohn ein aus ihm abfließender Bach, der Vater Sonne, der Sohn ihr Strahl.

So hatte ſich vor der nicäniſchen Synode die Dreieinigkeitslehre in der lateiniſchen Kirche ausgebildet. In der griechiſchen hat für dieſe Ausbildung in der genannten Zeit Origenes am meiſten geleiſtet. Als die Kirchenlehre giebt er in der Vorrede ſeines Werkes de principiis folgende Sätze an. Es iſt ein Gott, der alles geſchaffen und zuſammengeſetzt und alles aus nichts gemacht hat, der von der erſten Creatur und von der Erſchaffung der Welt an der Gott aller Gerechten des A. T. iſt, und in den letzten Tagen, wie er durch die Propheten verheißen hatte, unſern Herrn Jeſus Chriſtus geſandt hat, der erſt Iſrael und dann nach dem Unglauben des Volkes Iſrael auch die Heiden rufen ſollte. Dieſer gerechte und gute Gott, der Vater unſres Herrn Jeſu Chriſti hat das Geſetz und die Propheten und die Evangelien ſelbſt gegeben, und iſt der Gott der Apoſtel und des A. und N. T. Der Jeſus Chriſtus ſelbſt, der gekommen iſt, iſt vor aller Creatur aus dem Vater geboren, hat in der Schöpfung von allem dem Vater gedient (denn durch ihn iſt alles geworden) und hat in den letzten Zeiten ſich ſelbſt erniedrigt und iſt Menſch geworden, da er doch Gott war, und iſt als Menſch Gott geblieben, was er war. Er nahm einen Körper an, der unſerm Körper ähnlich war, und ſich nur durch ſeine Geburt aus der Jungfrau und dem heiligen Geiſte unterſchied. Er iſt wahrhaft geboren und hat wahrhaft gelitten, nicht zum Scheine, ſtand wahr-

haft von den Todten auf, wandelte nach der Auferſtehung mit ſeinen Jüngern und fuhr gen Himmel. Der heilige Geiſt iſt an Ehre und Würde dem Vater und dem Sohne geſellt, und es iſt nicht beſtimmt, ob er geboren oder ungeboren, oder auch ein Sohn Gottes ſey, aber aufs gewiſſeſte wird angenommen, daß derſelbe Geiſt alle Heiligen, Propheten und Apoſtel inſpirirt hat.

Auf dieſe Sätze der Kirchenlehre wandte Origenes ſeine Unterſuchungen, deren Reſultate er von der ammoniſchen Philoſophie unterſtützt durch Schriftbeweiſe zu beſtätigen verſuchte. Dieſe Reſultate ſind folgende. Die heilige Trias beſteht aus drei göttlichen, ſelbſtſtändigen Hypoſtaſen, dem Vater, dem Sohne und dem heiligen Geiſte, welche alle drei die Gottheit, das göttliche Seyn, gemeinſchaftlich haben, das aber im Vater urſprünglich, in dem Sohne und dem Geiſte dagegen abgeleitet iſt. Deshalb iſt der ungezeugte Vater über Sohn und Geiſt in demſelben Grade erhaben, als ſie ſelbſt über die andern Weſen erhaben ſind. Im Sohne hat ſich der Vater zuerſt geoffenbart, durch den Sohn theilt er ſein ewiges Leben allen andern mit. Da aber der Sohn in Ewigkeit vom Vater gezeugt iſt, ſo iſt er geringer als der Vater. Der Sohn hat ſich zuerſt im heiligen Geiſte geoffenbart, und der heilige Geiſt verhält ſich zum Sohne, wie der Sohn ſich zum Vater verhält. Die drei Hypoſtaſen ſind eines, (dem Weſen nach) nicht einer (der Zahl nach). Der Vater theilt allem Seyenden das Seyn, der Sohn allem Vernünftigen die Vernunft mit. Die Erleuchtung, die Heiligung und Verſöhnung geht vom Vater aus, wird durch den Sohn vermittelt und durch den heiligen Geiſt vollendet. Origenes nahm alſo in der Dreieinigkeit eine Subordination an, und eine Dreiheit in der Einheit, wegen der vollkommnen Einheit des Willens, aber keine numeriſche Einheit.

Eine weitere Entwicklung erhielt die Dreieinigkeitslehre durch die bereits beſprochene Bekämpfung des Sa-

bellius durch Dionyſius von Alexandrien und durch die Bemerkungen, welche Dionyſius von Rom gegen die Anſicht des Dionyſius von Alexandrien machte. (ſ. o. S. 99 ꝛc.)

Das Glaubensbekenntniß von Nicäa beſtimmte dann zu glauben an den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geiſtes, einer Weſenheit in drei vollkommenſten Hypoſtaſen, drei vollkommenen Perſonen in der gleichweſentlichen und gleichewigen Trias (ὁμοουσίῳ καὶ συναϊδίῳ τριάδι). Die Art der Verbindung der drei Perſonen zu einem Weſen war in dieſem Glaubensbekenntniſſe noch nicht beſtimmt, und die in demſelben enthaltenen Ausdrücke, Gott aus Gott und Licht aus Licht konnten an Emanation denken laſſen. Vom heiligen Geiſte war nichts näher beſtimmt; es hieß bloß: wir glauben an den heiligen Geiſt. Das conſtantinopolitaniſche Glaubensbekenntniß (381) ſetzte zu den Worten „Schöpfer des Sichtbaren und des Unſichtbaren" noch „des Himmels und der Erde" hinzu; fügte nach „μονογενῆ" die Worte „πρὸ πάντων τῶν αἰώνων" ein, ließ das „Gott aus Gott" weg, und ſagte in Bezug auf den heiligen Geiſt: und an den heiligen Geiſt, den Herrn, den Lebendigmacher, der aus dem Vater ausgeht und mit dem Vater und dem Sohne angebetet und verherrlichet wird, und der durch die Propheten geredet hat." Das Synodalſchreiben dieſer Synode ſetzte noch hinzu, man glaube an die Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geiſtes, d. h. der einen Gottheit und Kraft und Weſenheit des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geiſtes, welche gleiche Ehre der Würde und gleiche Ewigkeit der Herrſchaft in drei vollkommenſten Hypoſtaſen oder drei vollkommnen Perſonen hat, ohne ſabellianiſche Vermiſchung der drei Hypoſtaſen und Wegnahme ihrer Eigenthümlichkeiten, und ohne eunomianiſche Theilung der Weſenheit, oder der Natur, oder der Gottheit, wodurch eine ſpätere, geſchaffene Natur von verſchiedener Weſenheit zu der ungeſchaffenen, gleichweſentlichen und gleichewigen Trias kommt.

Dieſe nicäniſch-conſtantinopolitaniſchen Beſtimmungen blieben die Grundlage der Dreieinigkeitslehre für alle folgenden Zeiten.

Auguſtinus bildete dieſe Lehre im Einzelnen aus und beſtimmte ſie genauer. Er ſetzte das Unterſcheidende des katholiſchen Lehrbegriffes in die Annahme, daß der Vater ein andrer, der Sohn ein andrer und der heilige Geiſt ein andrer (alius non aliud) ſey, und daß doch nicht drei Götter ſeyen, ſondern nur ein wahrer und unveränderlicher Gott. Das Eigenthümliche jeder Perſon liege nicht in der Subſtanz, ſondern in ewigen und unveränderlichen Verhältniſſen. Alle Gotteserſcheinungen im A. T. ſchrieb er nicht, wie die vornicäniſchen Väter, die Gott als abſolut unſichtbar ſetzten, dem Sohne, ſondern der ganzen Dreieinigkeit zu, und ſchloß aus den jede Erſcheinung begleitenden Umſtänden, welche Perſon in jedem einzelnen Falle erſchienen ſey. In der Dreieinigkeit ſey weder Befehlen noch Gehorchen und auch die Sendung des heiligen Geiſtes ſey eine gemeinſame und unzertrennliche Wirkſamkeit der Dreieinigkeit.

Auguſtin hat zuerſt die Zahleneinheit der drei Perſonen feſtgeſtellt, die Annahme jeder Gattungseinheit verworfen, und den Satz von der Einheit Gottes in Gemäßheit der bisherigen Unterſuchungen und Beſtimmungen über dieſe Lehre immer von der ganzen Dreieinigkeit verſtanden, obwohl er in ſolchen Stellen, wo er eine Erklärung des Geheimniſſes der Dreieinigkeit verſucht, unentſchieden läßt, ob der heilige Geiſt die Gottheit (das Gemeinſame) des Vaters und des Sohnes ſey, und das Ausgehen des Geiſtes vom Vater von dem Ausgehen des Sohnes vom Vater als Gegebenſeyn vom Gezeugtſeyn unterſcheidet. Seine Anſichten und Ausdrücke wurden in der lateiniſchen Kirche herrſchend, und ganz in ſeinem Sinne erklärt Boethius die Einheit und Dreiheit Gottes ſo, daß er Vater, Sohn und Geiſt als ein Weſen ſetzt. Da die drei Perſonen gleich ſeyen, ſo könne nur ein Unterſchied in den

Accidenzen ſeyn, die ſich aber in Gott nicht fänden. So ſey alſo in dem göttlichen Weſen keine Mehrheit oder Zahl, ſondern wir unterſchieden die drei Perſonen nach ewigen Verhältniſſen.

Die geſammte Dreieinigkeitslehre, wie ſie ſich bis auf Auguſtinus und durch denſelben entwickelt hatte, faßte das ſogenannte athanaſianiſche Symbolum zuſammen, welches höchſt wahrſcheinlich während des Streites der Arianer und Orthodoxen in Afrika nach Auguſtins Tode unter der Herrſchaft der Vandalen von Vigilius von Tapſus verfaßt iſt. Es lehrt einen Gott in der Dreiheit und die Dreiheit in der Einheit, ohne Vermiſchung der Perſonen und ohne Trennung der Subſtanz. Eine andre Perſon iſt der Vater, eine andre der Sohn, und eine andre der heilige Geiſt; aber alle drei haben eine Gottheit und gleiche Herrlichkeit und Majeſtät. Wie der Vater iſt, ſo iſt der Sohn und der heilige Geiſt. Alle drei ſind ungeſchaffen, unermeßlich, ewig, allmächtig, Gott, Herr, aber es ſind nicht drei Ewige ꝛc. ſondern nur ein Ewiger ꝛc. Der Vater iſt von niemanden gemacht, nicht geſchaffen, noch gezeugt, der Sohn iſt allein vom Vater, nicht gemacht, ſondern gezeugt, der heilige Geiſt iſt von dem Vater und dem Sohne, nicht gemacht, nicht gezeugt, ſondern ausgehend. Es iſt alſo ein Vater, nicht drei Väter, ein Sohn, nicht drei Söhne, ein heiliger Geiſt, nicht drei heilige Geiſter; denn die drei Perſonen ſind gleichewig und gleichvollkommen.

So war denn erſt die Homouſie des Vaters und des Sohnes feſtgeſtellt, dann der heilige Geiſt beiden gleichgeſetzt, und endlich die Zahleneinheit der drei Perſonen beſtimmt und ſomit die kirchliche Dreieinigkeitslehre in dieſer Beziehung vollendet.

b. Der Vater.

Bei den Unterſuchungen über die drei Perſonen mußten die Eigenthümlichkeiten, durch welche jede dieſer drei

Perſonen ſich von der andern unterſchied, zur Sprache kommen, und es mußte angegeben werden, wodurch der Vater Vater, der Sohn Sohn und der heilige Geiſt heiliger Geiſt ſey. Man ſetzte als auszeichnende Merkmale der einzelnen Perſonen feſt, daß der Vater ungezeugt, der Sohn gezeugt ſey uud der heilige Geiſt ausgehe; (ἀγεννησία, γεννησία, ἐκπόρευσις) und beſtimmte in Beziehung auf den Vater und den Sohn ausdrücklich, daß der Sohn gezeugt (γεννητός) aber nicht geſchaffen (γενητός) alſo ἀγένητος ſey, um den Mißverſtand der Arianer zu vermeiden, welche den Vater für ἀγένητος erklärend zu dem Schluſſe kamen, daß der Sohn γενητός (ein Geſchöpf) ſey. Eben auch im Gegenſatze gegen die Arianer wurde die Vaterſchaft des Vaters ſo beſtimmt, daß ſie in ganz beſondre Beziehung auf den Sohn geſetzt wurde. Gott ſey Vater, inſofern er einen Sohn habe, nicht inſofern er alles überhaupt hervorgebracht habe und allgemeiner Vater ſey. Damit hieng die Behauptung der Ewigkeit der Vaterſchaft Gottes zuſammen. Wenn Gott Vater ſey, ſchloß man, ſo müſſe er es von Ewigkeit her geweſen ſeyn, weil auſſerdem eine in Gott undenkbare Veränderung vorgegangen ſeyn müßte. Gott müſſe von Natur, wie Athanaſius es ausdrückte, nicht aus freiem Willen (κατὰ βούλησιν) Vater ſeyn. Mit dieſer Beſtimmung war der arianiſchen Behauptung widerſprochen, daß Gott einmal nicht Vater geweſen ſey, weil vor aller Zeit der Sohn aus dem freien Willen Gottes hervorgebracht, und durch dieſe Hervorbringung Gott erſt Vater geworden ſey; und ſie erwies ſich beſonders nothwendig gegen jene Anſicht, welche durch die Unterſcheidung des Sohnes vom Vater die Einheit Gottes gefährdet glaubte und deshalb Vater und Sohn identificirte, und weil ſie Leiden, Sterben, Auferſtehen, und überhaupt alle Acte des Sohnes dem Vater beilegte, auch mit dem Namen Patripaſſianismus bezeichnet wurde. Dieſe irrthümliche Anſicht hat Tertullianus gegen den Praxeas, dem er ſie Schuld gab,

auf eine merkwürdige Weiſe widerlegt. Praxeas hatte in der gewöhnlichen Kirchenlehre ſeiner Zeit von dem Verhältniſſe des Sohnes zum Vater Gefahr für die Einheit Gottes geſehen, und Tertullian ſtellt dieſe Beſorgniß als ungegründet dar, indem er nachweiſet, daß, nach der Kirchenlehre, der Sohn aus der Subſtanz des Vaters hergeleitet werde, und nichts thue ohne den Willen des Vaters, von dem er alle Gewalt erlangt habe. Die monarchia werde nicht aufgehoben, wenn man ſie vom Vater dem Sohne übergeben, und auf dieſe Weiſe im Sohne ſeyn laſſe; ſie bleibe, auch wenn die Dreieinigkeit angenommen werde, um ſo mehr, da ſie ja dem Vater auch von dem Sohne wiedergegeben werden könne (1 Kor. 15, 24. 28. Pſ. 110, 1.). Der Sohn beeinträchtigt die monarchia durchaus nicht. Denn dieſe monarchia iſt heute bei dem Sohne, weil er eben in dieſem Verhältniſſe iſt, in das ihn der Vater geſetzt hat, und wird dem Vater mit dieſem Verhältniſſe dereinſt vom Sohne wiedergegeben werden. Der, der wiedergiebt, und der, der empfängt, müſſen nothwendigerweiſe zwei ſeyn.

Derſelbe Vorwurf, welcher dieſen ſogenannten Patripaſſianern gemacht wurde, wiederholte ſich gegen die Theopaſchiten im ſechſten Jahrhunderte (ſ. o. S. 135.). In Bezug auf dieſes Verhältniß iſt das von Tertullianus in der eben angeführten Stelle gebrauchte Wort monarchia für die Bezeichnung der Lehre von einem Gotte im Gegenſatz gegen Dreigötterei und jüdiſchen Monotheismus gebräuchlich geworden. So ſagt Euſebius (praep. ev. I. S. 8.), daß Chriſtus durch die Lehre von der monarchia die Menſchen von der heidniſchen Vielgötterei befreit habe; Athanaſius ſetzt (qu. 1. ad Antioch.) die Lehre der Chriſten von einem Gotte, dem jüdiſchen Monotheismus und dem heidniſchen Polytheismus entgegen, und Baſilius der Große zeigt (de sp. s. 18.), wie das Bekenntniß von drei Hypoſtaſen mit dem chriſtlichen Dogma von der Monarchie beſtehe.

Wie das Wort monarchia die Einheit Gottes im chriſtlichen Sinne bezeichnete, ſo wurde das Wort theologia im ſpeciellen Sinne zur Bezeichnung der Lehre von der göttlichen Natur Chriſti angewandt, da dieſes Wort ſonſt im allgemeinen entweder die Lehre von Gott überhaupt (Theodoret. qu. 1. in Gen.) oder die Lehre von der Dreieinigkeit bezeichnete, in welchem Sinne es Gregorius von Nazianzus (or. 1.) dem Atheismus, dem Judaismus und dem Polytheismus entgegenſetzt. Athanaſius bemerkt gegen die Arianer (or. 2. c. Ar.), daß wenn, wie ſie lehrten, der Logos nicht ewig beim Vater war, auch die Trias nicht ewig ſeyn könne, ſondern erſt nach der Monas durch Hinzufügen entſtanden ſeyn müſſe, ſo daß dann erſt im Laufe der Zeit die Erkenntniß der theologia entſtanden wäre. Gregorius von Nyſſa ſagt (or. 4. c. Anom.), daß das Evangelium Johannis das Geheimniß der theologia predige, und Euſebius (h. e. 3, 24.), daß dieſes Evangelium von der theologia anfange.

Dieſem Worte theologia wurde öfters das Wort oeconomia entgegengeſetzt, ſo daß jenes die göttliche Natur in Chriſto, dieſes die menſchliche bezeichnete. In dieſem Sinne ſagt Chryſoſtomus, daß die drei erſten Evangelien mit der Klarheit des Blitzes die oeconomia gelehrt, das Evangelium des Johannes aber mit der Kraft des Donners die theologia vorgetragen habe.

e. Der Sohn.

Es iſt im dritten Kapitel vorgetragen worden, wie die Lehre von dem Verhältniſſe des Sohnes zum Vater ſich im Gegenſatze gegen einſeitige und irrige Auffaſſungen entwickelt und wie in Folge dieſer Entwicklungen die Kirchenlehre von der Homouſie des Sohnes ſich geſtaltet hat. Dieſes Verhältniß war im N. T., beſonders im Anfange des Evangeliums Johannis ſo beſtimmt ausgeſprochen und die Gottheit des Sohnes ſo deutlich gelehrt

worden, daß der Glaube an dieſe Gottheit in der Kirche nicht fehlen konnte. Auch handelte es ſich, wie gezeigt worden iſt, bei der Bekämpfung der aus der Kirche ſelbſt hervorgehenden Anſichten nicht um den Beweis von Jeſu Gottheit, ſondern nur um die genauere Beſtimmung ſeiner Gottheit zu der Gottheit des Vaters, und gegen die verſchiednen Monarchianer mußte nur gezeigt werden, daß die aus der richtigen Erklärung der auf dieſe Lehre bezüglichen Schriftſtellen hervorgehende Anſicht von der Gottheit des Sohnes, weder zum jüdiſchen Monotheismus noch zum heidniſchen Polytheismus führe. Eine genaue dogmatiſche Faſſung dieſes Verhältniſſes ergab ſich erſt im Laufe der Unterſuchungen, aber das Weſentliche der Lehre, die Ueberzeugung, daß Chriſtus der Sohn Gottes und Gott ſey, war von den älteſten Zeiten im Glauben der Kirche enthalten, und findet ſich bei den älteſten Schriftſtellern der Kirche. Wir finden ſie ſchon bei den ſogenannten apoſtoliſchen Vätern, welche dem Ende des erſten und den erſten Zeiten des zweiten Jahrhunderts angehören. Der erſte dieſer Schriftſteller, Barnabas, heißt Jeſum den Herrn der Welt, zu dem Gott bei der Schöpfung geſagt hat: Laſſet uns Menſchen machen. Dieſer Jeſus hat den Propheten die Gabe verliehen, auf ihn zu weiſſagen, und er hat dieſe Weiſſagungen wahr gemacht, indem er im Fleiſche erſchien, Iſrael lehrte und große Wunder that. Er zeigte durch das alles, daß er Gott angehöre (daß er Gottes, θεοῦ, ſey); er mußte im Fleiſche erſcheinen, weil wir ihn nur als Menſchen, nicht als Gott an ſich ſehen konnten. In dieſen Aeuſſerungen liegt der vollſtändige Glaube an den Sohn Gottes, der Gott iſt. Denſelben drückt Hermas aus, wenn er den Sohn als den bezeichnet, der älter als alle Creatur iſt, und durch deſſen Namen die ganze Welt erhalten wird. Clemens von Rom nennt den Herrn Jeſus Chriſtus, durch den die Gnade Gottes erfüllet und der das Scepter der Herrlichkeit Gottes iſt. Er kennt

nur einen Gott, einen Chriſtus, einen heiligen Geiſt, und fordert in ſeinem zweiten Briefe den Glauben an Jeſum als Gott und als Richter der Lebendigen und der Todten. Bei Ignatius heißt Jeſus Chriſtus unſer Gott, der einzige fleiſchliche und geiſtige Arzt, der gezeugt und ungezeugt iſt, der fleiſchgewordene Gott, der im unſterblichen wahren Leben ſowohl aus der Maria als aus Gott iſt, Menſchenſohn und Gottesſohn, der Eingeborne, der vor den Aeonen beim Vater war, und am Ende erſchien, dem Vater geeint und höher als alle Dinge, durch welchen, als ſeinen Sohn, der eine Gott ſich offenbart hat, welcher Sohn ſein ewiger Logos iſt, und dem Fleiſche nach ihm unterthan, überzeitlich, zeitlos, unſichtbar, um unſertwillen ſichtbar geworden. Bei Polycarpus iſt Chriſtus unſer Herr und Heiland, der Sohn Gottes des Vaters, und ewiger Hoherprieſter.

Dieſelbe Ueberzeugung von der Gottheit des Sohnes findet ſich bei den Schriftſtellern des zweiten Jahrhunderts. Chriſtus heißt in der Rede des Juſtinus an die Hellenen, das göttliche Wort, der unvergängliche König, der uns immerwährend vorſtehende Logos. Der Logos hat, nach deſſen erſter Apologie, unter dem Namen Chriſti Menſchengeſtalt angenommen, er iſt der Sohn des höchſten Gottes, der königlichſte und gerechteſte Regent nach dem Gotte, der ihn gezeugt hat, ſelbſt Gott in zweiter Stelle, das erſte Erzeugniß Gottes, ohne Vermiſchung geboren, allein Sohn und Logos Gottes, Gottes Erſtgeborner und Kraft und nach Gottes Willen Menſch geworden. Nach der zweiten Apologie heißt der Logos allein eigentlich Sohn, war vor den Geſchöpfen bei Gott und wurde gezeugt, als Gott von Anfang alles durch ihn ſchuf und ordnete. Er iſt die Kraft des unausſprechlichen Vaters. Sehr beſtimmt ſchildert Tatianus das Verhältniß des Logos zum Vater. Gott, ſagte er, war im Anfang, die Kraft des Logos aber war der Anfang. Denn der Herr von allen iſt ſelbſt die Subſtanz (ὑπόστασις)

des All, und war vor der Schöpfung allein. Inſofern er alle Kraft war, und die Hypoſtaſis alles Sichtbaren und Unſichtbaren, war alles mit ihm durch vernünftige Kraft. (λογικὴ δύναμις.) Durch den Willen ſeiner Einfachheit entſprang der Logos, und dieſer gieng nicht ins Leere, er wurde das erſtgeborne Werk des Vaters. Dieſen kennen wir als den Anfang der Welt, und er wurde durch Theilung, nicht durch Trennung, ohne das, von dem er genommen war, kleiner zu machen. Wie ein Licht am andern angezündet dieſes nicht kleiner macht, ſo hat auch der Logos den Vater, der ihn zeugte und aus deſſen Kraft er hervorgieng, nicht ἄλογος gemacht. Er der himmliſche Logos iſt Geiſt geworden vom Vater, und Logos aus der vernünftigen (λογικὴ) Kraft. Das ὂν iſt unvergleichbar; der vollkommene Gott iſt unfleiſchlich.

Bei Athenagoras iſt der Sohn Gottes der Logos des Vaters in Idee und Wirkſamkeit, denn von ihm und durch ihn iſt alles geworden, weil der Vater und der Sohn eins ſind, der Sohn im Vater und der Vater im Sohne durch Einheit und Kraft des Geiſtes. Der Sohn Gottes iſt Intelligenz (νοῦς) und Logos des Vaters, deſſen erſtes Erzeugniß er iſt, nicht geworden, denn Gott iſt ewige Intelligenz und hatte als ſolche da er ewig vernünftig iſt (λογικός) den Logos ſtets in ſich, ſondern er iſt hervorgegangen, um Idee und Wirkſamkeit alles Materiellen zu ſeyn. Alles iſt dem einen Gotte und dem von ihm kommenden Sohne Logos, der als ungetheilt gedacht iſt, unterworfen. Vater, Sohn und Geiſt ſind der Kraft nach geeint, die letzteren Abfluß vom Vater, wie Licht vom Feuer. Nach Theophilus hatte Gott den λόγος ἐνδιάθετος in ſeinem Innern, zeugte ihn nach ſeiner Weisheit vor allem, und nahm ihn zum Gehülfen bei der Schöpfung des All, das er durch ihn machte. Dieſer Logos herrſcht über alles und heißt deshalb ἀρχή, und iſt als Geiſt, Weisheit und Kraft Gottes auf die Propheten herabgeſtiegen. Er iſt nicht ein Sohn Gottes nach menſchlicher Weiſe, ſondern der ἐνδιάθετος im Herzen Gottes, Gottes Intelligenz

(νοῦς) und Verſtand (φρόνησις), und da Gott ſchaffen wollte, wurde dieſer Logos προφορικός, ohne daß Gott dadurch des Logos beraubt wurde.

In dieſen Vorſtellungen der Apologeten iſt der Sohn durchaus als die Vernunft des Vaters betrachtet, durch welche Gott ſelbſt ſich zuerſt und vollkommen geoffenbart und alles was er wirkte, gewirkt hat, zugleich als die abſolute Wahrheit, von der alles Licht und alles Leben komme und den Geſchöpfen ſich mittheile, der aber nach dem Willen des Vaters gezeugt, und dieſem ſubordinirt ſey. Bei Clemens v. Alex. finden ſich dieſelben Vorſtellungen, aber er verwarf die Unterſcheidung des λ. ἐνδιάθετος und προφορικός, welche die Apologeten gemacht hatten, und dachte der platoniſchen Darſtellung gemäß den Sohn als den ſich ſelbſt denkenden Gott, als den Gedanken Gottes von ſich ſelbſt, und ſetzte die Zeugung des Sohnes als das Hervorgehen dieſes Gedankens aus Gott. Damit entfernte er zugleich alles Zeitliche und Räumliche aus dem Gedanken des Entſtehens des Logos, und ließ dieſen nur in ſofern er eben aus dem Vater hervorgieng, aber nicht der Zeit nach ſpäter als den Vater ſeyn; ſchildert ihn aber zugleich als die Einheit, die alles befaßt, da hingegen der Vater die Einheit an ſich iſt. Bei ihm finden ſich demnach die Vorſtellungen der früheren Apologeten, die philoniſche Anſicht vom Logos und die neuplatoniſche von dem Verhältniſſe des νοῦς zum ἕν vereinigt. An ſeine Darſtellung ſchloß ſich die des Origenes an, und aus dieſer entwickelte ſich in den im dritten Kapitel bereits geſchilderten Streitigkeiten, die Lehre von der Gleichweſentlichkeit des Sohnes mit dem Vater, welche als kirchliche Beſtimmung fortwährend feſtgehalten wurde.

d. Der heilige Geiſt.

Die genaue dogmatiſche Beſtimmung der Lehre vom heiligen Geiſte folgte der Natur der Sache nach erſt auf

die vollendete Beſtimmung der Lehre vom Sohne am Ende des vierten Jahrhunderts. Bei den früheren Vätern ſchwankten die Anſichten über Natur und Weſen des heiligen Geiſtes, wie aus folgenden Angaben zu erſehen ſeyn wird. Hermas ſpricht von dem heil. Geiſte im Menſchen, der dem irdiſchen Geiſte entgegengeſetzt iſt, und von dem Leben und Werke zeugen, und ſetzt in einem Gleichniſſe, das einem evangeliſchen nachgebildet iſt, und in dem der Herr eines Landgutes, deſſen Sohn und Knecht vorkommen, das Landgut als die Welt, den Herrn als Gott, den Sohn als den heiligen Geiſt und den Knecht als den Sohn Gottes; er nennt an einer andern Stelle den Geiſt als den Sohn Gottes. Clemens von Rom ſpricht von der vollen Ausgießung des heiligen Geiſtes über alle Corinther; bekennt einen Gott, einen Chriſtus und einen heiligen Geiſt, und läßt im zweiten Briefe Chriſtum erſt Geiſt ſeyn und dann Fleiſch werden. Ignatius ſchildert den heiligen Geiſt als Mittel, durch welches wir uns zur Höhe erheben am Kreuze Chriſti, er läßt Chriſtum aus dem Saamen Davids und vom heiligen Geiſte geboren werden, er fordert auf zum Glauben und zur Liebe im Sohne und im Vater und im Geiſte; die Apoſtel waren unterworfen Chriſto und dem Vater und dem Geiſte, und Chriſtus ſelbſt heißt πνεῦμα διάκριτον.

Bei Juſtinus iſt die Verehrung des Vaters und des Sohnes und der Engel und des prophetiſchen Geiſtes, die Chriſten ehren Gott, Jeſum in zweiter, und den heiligen Geiſt in dritter Stelle nach Gott. Der Geiſt und die Kraft Gottes bei der Zeugung Jeſu iſt der erſtgeborne Logos Gottes (τῷ θεῷ). Schon bei Plato finde ſich der Sohn Gottes und das dritte.

Tatian ſetzt den göttlichen Geiſt dem durch die Materie durchgehenden Geiſte entgegen, er läßt den himmliſchen Logos Geiſt werden vom Vater und Logos aus der vernünftigen Kraft. Die Seele kann die Genoſſenſchaft (συζυγία) des Geiſtes erlangen und dadurch zu den höheren Gegenden aufſteigen, denn die Wohnung des Geiſtes iſt oben.

Dieſer Geiſt iſt nicht bei allen; einigen hat er die Zukunft verkündigt. Die der Weisheit folgten, zogen einen verwandten Geiſt zu ſich heran. Die Seele muß ſich mit dem heiligen Geiſte verbinden. Gott wohnt im Körper des Menſchen als in ſeinem Tempel durch den Geiſt. Die vom Geiſte Gottes Geſchützten ſehen die Körper der Dämonen, die Pſychiſchen ſehen dieſe Körper nicht. Gegen die Dämonen ſchützt der Panzer des himmliſchen Geiſtes. Die Beflügelung der Seele war der vollkommene Geiſt.

Nach Athenagoras haben die Propheten durch göttlichen (ἐνθέῳ) Geiſt von Gott und Göttlichem geſprochen, indem der Geiſt von Gott ihren Mund als Werkzeug bewegt hat. Dieſer Geiſt iſt ein Ausfluß Gottes, der wie ein Strahl der Sonne ausfließet und wieder zurückkehrt. Die Chriſten erkennen Gott als Vater, Sohn und Geiſt, und zeigen deren Kraft in der Einigung und ihren Unterſchied in der Ordnung. Sie wiſſen, weil ſie überzeugt ſind, daß ſie von ihrem ganzen Leben Gott Rechenſchaft geben müſſen, welches die Einheit und die Gemeinſchaft des Vaters in Bezug auf den Sohn, und was der Geiſt, und welches die Einigung von dieſen und der Unterſchied der Geeinigten, des Geiſtes, des Sohnes und des Vaters ſey. Dieſe drei ſind geeint der Kraft nach, der Sohn iſt Intelligenz, Logos und Weisheit des Vaters, der Geiſt Ausfluß, wie Licht vom Feuer.

Bei Theophilus wird die ganze Schöpfung vom Geiſte Gottes umfaßt, und der umfaſſende Geiſt mit der Schöpfung wird umfaßt von der Hand Gottes. Die Propheten hatten den heiligen Geiſt; der Logos iſt Geiſt Gottes. Gott ſprach: Laſſet uns Menſchen machen, zu ſeinem Logos und zu ſeiner Weisheit. Der Logos iſt die Macht und Weisheit, die Intelligenz und der Verſtand Gottes.

In faſt allen Stellen, in welchen Irenäus vom heiligen Geiſte redet, bezeichnet er ihn nicht als Perſon, ſondern als Gabe, und es liegt dieſen Bezeichnungen meiſt die Idee einer von Gott ausgehenden und auf die Men-

ſchen wirkenden Thätigkeit zu Grunde. Im Allgemeinen faßt Irenäus die drei Perſonen der Dreieinigkeit dadurch zuſammen, daß er dem Vater das Befehlen, dem Sohne das Thun und dem heiligen Geiſte das Gedeihengeben beilegt, und Sohn und Geiſt als die Hände Gottes erklärt. Der von Gott ausgegoſſene Geiſt iſt es, mit dem der Vater Chriſtum geſalbt hat, und dieſer Geiſt ruhte auf Chriſto, er ſtieg auf den Menſchenſohn herab, um dadurch ſich anzugewöhnen, im menſchlichen Geſchlechte zu wohnen. Der Sohn Gottes war, ehe er Menſch war, Geiſt Gottes. Die Kraft des Geiſtes kam über die Jünger nach der Auferſtehung, er wirkt in den Menſchen den Willen des Vaters, und erneuert ſie, er führt alle Völker zum Leben, er vertritt die ihm Anvertrauten; er hat in den Propheten die Ankunft des Herrn verkündigt, und bei der Ueberſetzung der Siebenzig und in den Apoſteln gewirkt; er iſt die Gemeinſchaft Chriſti, das Pfand der Unſterblichkeit, die Beſtätigung unſres Glaubens; wo er iſt, iſt die Kirche und alle Gnade, wo die Kirche iſt, iſt er; er iſt die Wahrheit; ſein Beſitz allein giebt ein richtiges Urtheil über alle Dinge. Er iſt aber nur bei denjenigen, welche berufen ſind und Werke der Gerechtigkeit üben; er vereinigt Gott mit dem Menſchen und den Menſchen mit Gott. Er giebt die Erkenntniß der Wahrheit und erklärt die in den verſchiednen Zeiten gemachten Heilsanſtalten Gottes. Er iſt das Waſſer vom Himmel, ohne welches wir ſo wenig als die Erde ohne Regen Früchte bringen können; er giebt dem Geiſte Unſterblichkeit, wie die Taufe dem Körper. Chriſtus hat dieſen Geiſt vom Vater zum Geſchenke erhalten und ihn allen denen gegeben, die an ihm Theil nehmen.

Irenäus hat durchaus nur die bibliſchen Stellen, in welchen der Geiſt genannt wird, einfach erläutert, und die Prädicate angegeben, welche aus dieſen Stellen für den heiligen Geiſt hervorgehen. Er hat nicht von der Hauptſtelle aus verſucht den Begriff des heiligen Geiſtes und ſein Verhältniß zu Vater und Sohn philoſophiſch feſt-

zuſtellen, weil er ſeiner ganzen Bildung nach ſich auf das Exegetiſche vorzüglich gewieſen ſah, und die durch die neuplatoniſche Philoſophie bei den andern Vätern angeregte Deduction der Dreieinigkeit aus dem Gottesbegriffe nicht verſuchen konnte, und auch nicht verſuchen wollte, weil eine ſolche Deduction ihm an die Verſuche der Gnoſtiker zu ſtreifen ſchien, aus dem Urgrunde die Reihen von Aeonen und die ganze Heilsanſtalt zu entwickeln, welcher Entwicklung er eben die einfache bibliſche Darlegung durch ſein ganzes Werk entgegenſetzen wollte.

Bei Tertullian erſcheint dagegen der Geiſt ſchon als Perſon, durch den Sohn hervorgebracht, geringer als Vater und Sohn. Der Sohn iſt aus der Subſtanz des Vaters, und thut nichts ohne den Willen des Vaters, der heilige Geiſt iſt vom Vater durch den Sohn; Wort und Geiſt ſind beide aus dem Willen des Vaters. Origenes fand über den heiligen Geiſt drei Anſichten vor, die eine, daß er durch den Sohn geworden, alſo geſchaffen, die andre, daß er ungeſchaffen ſey, und die dritte, daß er kein eigenthümliches Daſeyn habe, ſondern in Vater und Sohn mit enthalten ſey, und erklärt ſich für die Annahme, daß der heilige Geiſt eine ſelbſtſtändige Perſon durch den Sohn als das erſte aller Weſen, hervorgebracht ſey, und vom Sohne ſeine Beſchaffenheit erhalten habe, nicht in der Zeit, ſondern vor aller Zeit, aber dem Sohne untergeordnet ſey, wie dieſer dem Vater. Der heilige Geiſt iſt der Inbegriff aller göttlichen Gnadengaben, und wirkt bloß auf die Heiligen, die er erleuchtet und heiligt, nach eines jeden Beſchaffenheit und Würdigkeit. Die Synode von Nicäa gab noch keine Beſtimmungen über den heiligen Geiſt; die Arianer hatten denſelben für geringer als den Sohn und für ein Geſchöpf des Sohnes gehalten; es war aber kein Gegenſtand des Streites geworden. Marcellus von Ancyra läugnete, daß der heilige Geiſt eine eigne Hypoſtaſe habe, und Euſebius von Cäſarea trug die Anſicht des Origenes vor, daß der heilige Geiſt über

alle entſtandenen Dinge erhaben, und die erſte unter allen vernünftigen Naturen ſey, welche durch den Sohn ihr Daſeyn erhalten hätten. Hilarius ſetzt Gott den Geiſt oder den Geiſt Gottes in der Regel als die dem Vater und dem Sohne gemeinſame Kraft, durch welche beide eins ſind, der heilige Geiſt iſt ein Geſchenk Gottes, er iſt vom Vater und Sohne, er iſt dem Sohne untergeordnet, aber kein Geſchöpf. Mehr der ſpätern Kirchenlehre nähert ſich Cyrillus von Jeruſalem, indem er die Perſönlichkeit des heiligen Geiſtes behauptet, und ihn als die höchſte Kraft, als ein Göttliches und Unerforſchliches darſtellt, welches von der übrigen Dreieinigkeit nicht getrennt werden dürfe. Er heiligt Engel und Erzengel und iſt ſo wenig als der Sohn Gottes Diener. Unterſuchungen über das Weſen des Geiſtes hält Cyrillus für unnöthig, weil die Seligkeit nicht von ihnen abhänge und die bibliſchen Schriften keine Veranlaſſung dazu geben. Noch Gregorius von Nazianzus belehrt uns, daß zu ſeiner Zeit die verſchiedenſten Anſichten über den heiligen Geiſt beſtanden. Einige hielten ihn für eine Kraft oder Wirkung, andre für Gott, andre für ein Geſchöpf; einige wollten nicht beſtimmen, ob er Gott ſey oder nicht, weil die heilige Schrift nichts darüber ſage, andre nahmen ſeine Subordination unter Vater und Sohn an. Erſt Athanaſius vollendete die Lehre von der Dreieinigkeit in dieſer Beziehung, indem er, ſeinem Syſteme vollkommen gemäß, für den heiligen Geiſt die gleiche Würde mit dem Vater und dem Sohne in Anſpruch nahm. Für die Vertheidigung dieſer Annahme war er ſelbſt, und mit ihm Baſilius d. Gr. in ſeinem dritten Buche gegen den Eunomius, und in ſeiner Schrift an den Amphilochius, Gregorius von Nazianzus (or. 37.) und Didymus in ſeiner Schrift vom heiligen Geiſte thätig. Den Beweis für die Perſönlichkeit des heiligen Geiſtes führten dieſe Väter aus denjenigen bibliſchen Stellen, in welchen dem heiligen Geiſte Prädicate beigelegt werden, welche ſich nicht auf eine Eigenſchaft oder Kraft beziehen können, ſondern

nothwendig auf ein handelndes Subject gehen müſſen. Dieß war beſonders der Fall bei der Taufformel, und Apg. 15, 28, wo der heilige Geiſt in derſelben Weiſe als Perſon erſcheint, wie die Apoſtel, welche mit ihm in Beziehung auf den dort gefaßten Beſchluß in Verbindung geſetzt werden. Es war gegen Macedonianer und Eunomianer beſonders zu beweiſen, daß der heilige Geiſt die gleiche Natur mit dem Vater und dem Sohne habe. Eunomius behauptete, daß Gott durch den Sohn vor andern Dingen den heiligen Geiſt gemacht habe, der über alle Geſchöpfe erhaben ſey und ſein Daſeyn durch den Befehl des Vaters und durch die Kraft und Wirkſamkeit des Sohnes habe; Macedonius aber, daß zwar der Sohn dem Vater durchaus, auch dem Weſen nach, ähnlich ſey, der heilige Geiſt aber nur ein Diener und dem Vater und dem Sohne an Würde nicht gleich. Dieſe Behauptungen widerlegten die genannten Väter durch die Berufung auf Schriftſtellen, z. E. Apg. 5, 3. 4, wo dem Ananias erſt geſagt wird, daß er dem heiligen Geiſte, und gleich darauf, daß er Gott gelogen habe, woraus erhelle, daß der heilige Geiſt Gott ſeyn müſſe; auf Pſ. 33, 6, wo die Schöpfung aller Heere des Himmels durch den Geiſt des Mundes Gottes gelehrt wird, auf 1 Cor. 2, 10, wo der Geiſt alle Dinge, auch die Tiefen der Gottheit erforſcht, und beſonders auf die Taufformel. Die Gegner folgerten dagegen aus Joh. 1, 3. daß da alles durch den Sohn geſchaffen ſey, auch der heilige Geiſt durch denſelben geſchaffen ſeyn müſſe; ſie führten an, daß Amos 4, 13. ausdrücklich die Schöpfung des Geiſtes gelehrt ſey, und daß 1 Cor. 8, 6. nur von einem Gott Vater, durch welchen alle Dinge ſind und wir in ihm, und von einem Herrn Jeſus Chriſtus, durch welchen alle Dinge ſind und wir durch ihn, nicht aber vom heiligen Geiſte die Rede ſey. Da dieſe Gegner ferner bemerkten, daß man den heiligen Geiſt entweder für gezeugt oder für ungezeugt halten müſſe, und daß im erſten Falle der heilige Geiſt Sohn ſey, im zweiten aber zwei Grundweſen

angenommen werden müßten, ſo wurde ihnen erwiedert, daß der heilige Geiſt weder gezeugt noch ungezeugt ſey, ſondern daß er ausgehe.

Dieſe verſchiednen Erörterungen führten zu dem Reſultate, daß eine Synode zu Alexandrien (362) von allen Arianern, welche zur katholiſchen Kirche zurückkehren wollten, die Verfluchung derjenigen forderte, welche den heiligen Geiſt ein Geſchöpf nennten und ihn vom Weſen des Sohnes ſchieden, weil alle diejenigen, welche den heiligen Geiſt läſterten, dem Sinne nach Arianer ſeyen; daß ferner eine Synode in Illyricum (374) das Bekenntniß verlangte, daß die Dreieinigkeit des Vaters, Sohnes und Geiſtes gleichweſentlich ſey, daß ein Geſetz Theodoſius des Großen (380) den Glauben an eine Gottheit des Vaters, Sohnes und Geiſtes unter gleicher Majeſtät und heiiiger Dreiheit forderte, und daß endlich die zweite öcumeniſche Synode von Conſtantinopel (381) in ihr Glaubensbekenntniß den Glauben an den heiligen Geiſt ſetzte, als den Herrn und Lebendigmacher, welcher aus dem Vater ausgeht, mit dem Vater und dem Sohne zugleich angebetet und verherrlicht wird und durch die Propheten geredet hat.

Zu eignen Unterſuchungen gab der Ausgang des Geiſtes Veranlaſſung. Die vornicäiſchen Lehrer, welche dem heiligen Geiſte eine eigne Hypoſtaſe beilegten, lehrten, daß der heilige Geiſt durch den Sohn geſchaffen ſey. Daſſelbe nahmen die Arianer an. Gegen dieſe machten die Kirchenlehrer die Anſicht geltend, daß der heilige Geiſt ausgeſendet ſey (ausgehe), und beweiſen dieß aus Joh. 15, 26. und 14, 26. Dieß Geſendetwerden und Ausgehen ſey ſowohl vom Schaffen als vom Zeugen verſchieden. Es fragte ſich nun, ob der heilige Geiſt vom Vater und Sohne zugleich ausgehe. Den Ausgang vom Vater und vom Sohne lehrte zuerſt Marcellus von Ancyra, da durch ſeine Anſicht von dem Verhältniſſe des Vaters und Sohnes auf dieſe Behauptung geführt war. Baſilius der Große erklärte ſich für den Ausgang des heiligen Geiſtes vom Sohne allein,

Gregorius von Nyſſa ließ ſeinen Ausgang vom Vater durch den Sohn vermitteln; Epiphanius nahm den Ausgang vom Vater allein an; die zweite öcumeniſche Synode (381) beſtimmte nichts über die Art des Ausganges. Hilarius zuerſt unter den orthodoxen Vätern ſprach von dem Ausgange vom Vater und vom Sohne, und da ihn Ambroſius, Auguſtinus und Gennadius folgten, ſo wurde die Annahme des Ausgangs des heiligen Geiſtes vom Vater und vom Sohne in der abendländiſchen Kirche herrſchend. In der griechiſchen Kirche wurde dieſe Annahme zuerſt vom Theodorus von Mopshueſtia und dann von Theodoretus im Streite gegen Cyrillus von Alexandrien verworfen. Das erſte Glaubensbekenntniß, in welchem der Ausgang des heiligen Geiſtes vom Vater und Sohne vorkommt, (der Zuſatz filioque) iſt das der toletaniſchen Synode von 589, welches dann von den Synoden zu Toledo, (653) zu Merida (666) und zu Toledo (681) wiederholt wurde.

Die griechiſche Kirche blieb bei der Behauptung des Ausganges des heiligen Geiſtes vom Vater allein. Wie Theodoret gegen Cyrill es ausgeſprochen hatte, daß er einen einigen Geiſt des Sohnes von gleicher Natur mit dem Sohne und vom Vater ausgehend glaube, daß er aber die Behauptung, daß der Geiſt aus dem Sohne oder durch den Sohn ſein Daſeyn habe, für läſterlich und gottlos halte, ſo hat Johannes von Damascus dieſe Lehre der griechiſchen Kirche folgendermaſſen deutlich vorgetragen. Wir nehmen an, daß der heilige Geiſt aus dem Vater ſey, und nennen ihn den Geiſt des Vaters. Wir ſagen aber nicht, daß der Geiſt aus dem Sohne ſey, ſondern wir heißen ihn den Geiſt des Sohnes, und bekennen, daß er durch den Sohn erſchienen und uns gegeben ſey. Denn wie aus der Sonne Strahl und Glanz, aber der Glanz durch den Strahl uns zukommt, ſo iſt er es, der uns erleuchtet, und an dem wir Theil nehmen.

5. Von der Schöpfung.

Die Schöpfung der Welt durch den einigen Gott iſt im A. und N. T. gelehrt, und was die irrigen Theorieen der Gnoſtiker und Manichäer und die Kosmogonieen der Philoſophen über die Art der Weltſchöpfung lehrten, fand durch die genauere Erörterung der Schriftlehre ſeine Widerlegung. Die Rückſicht auf jene kosmogoniſchen Theorieen gab Veranlaſſung, die Schöpfung aus Nichts im Gegenſatze gegen die Behauptung einer Schöpfung aus vorhandener Materie nachzuweiſen, und, den Ausſprüchen der Bibel gemäß, die Art und den Zweck der Schöpfung genauer zu beſtimmen.

Die Schöpfung der Welt aus Nichts iſt 2 Macc. 7, 28. deutlich gelehrt; nach Hebr. 11, 3. iſt die Welt (τὰς αἰῶνας) durch das Wort Gottes bereitet (κατηρτῖσθαι) und das Sichtbare aus Nichterſcheinendem geworden; nach Offenb. 4, 11. hat der Herr alles geſchaffen (ἔκτισας) und es iſt, und iſt geſchaffen durch ſeinen Willen. Philo hatte gelehrt, daß Gott die Welt ſeiner Liebe wegen aus den Elementen durch den Logos geſchaffen habe, daß er das erſte Urſächliche ſey, die Materie aber präexiſtire, weil ſie als todt und als blinde Nothwendigkeit im Gegenſatze der göttlichen Freiheit nicht aus Gott ſeyn könne. Die Weltſchöpfung erklärte er als Weltbildung, als den Weg vom Nichtſeyenden zum Seyn. Er verwarf die Annahme von der Ewigkeit der Welt. Gott ſchuf am erſten Tage die ideelle Welt, in welcher die wirkliche bereits enthalten war. Dieſe entſtand, indem Gott die Ideen in die Maſſe einbildete. Die Welt iſt ein herrliches zuſammenſtimmendes, unvergängliches Ganze, und der Menſch iſt um der Welt willen geſchaffen. Die Erde und ihr ganzer Inhalt iſt Leben und Geiſt in verſchiedner Form; über ihr iſt die Luft voll körperloſer Seelen, und über dieſer der Himmel, welcher das vollkommenſte unter den unvergänglichen Weſen iſt.

Unter den Chriſten wurde ſchon von den früheſten Vätern doch nicht ohne Ausnahme die Schöpfung aus Nichts entſchieden behauptet. Gott hat die Welt aus Nichts geſchaffen, er iſt Schöpfer und Vollender aus Nichts, lehrt Hermas. Gott hat, behauptet dagegen Juſtinus, im Anfang alles aus der ungeſtalteten Materie um der Menſchen willen, den Menſchen aber aus dem Nichtſeyenden geſchaffen, und Plato hat ſeine Lehre von der Weltſchöpfung aus den moſaiſchen Schriften genommen. Die Materie, lehrt Tatianus, iſt nicht anfangslos, wie Gott, und nicht gleich mächtig wie Gott, ſondern die ganze Schöpfung iſt aus ihr geworden und ſie ſelbſt von Gott hervorgebracht (προβεβλημένην). Gott hat alles, was ſich irgend gut verhält (ἐν ἔχον), geſchaffen, ohne Gott iſt nichts gemacht. Athenagoras nennt die Materie geſchaffen und vergänglich; Gott iſt der Schöpfer des All, er allein iſt Weltſchöpfer. Theophilus nennt Gott den Schöpfer des Ganzen, der alles aus dem Nichtſeyenden zum Seyn geführt, die Materie hervorgebracht und aus ihr die Welt geſchaffen hat. Irenäus hatte, dem Zwecke ſeines Werkes gemäß, ſich beſonders mit dem Beweiſe zu beſchäftigen, daß der ewige Gott allein Weltſchöpfer ſey, und daß nicht ein andrer die Welt geſchaffen habe. Der eine Gott, über und nach welchem nichts iſt, hat Himmel und Erde gemacht; ſein Wille iſt Grund der Weltſchöpfung, und er machte das Gewordene aus Nichts, er ſchuf die Materie. So ſetzt auch Tertullianus den Vorwürfen der Heiden, daß die Chriſten Atheiſten ſeyen, die Verſicherung entgegen, daß der eine Gott die ganze Welt aus Nichts geſchaffen habe, und beweiſet dieſen Satz gegen Hermogenes. Dieſer hatte die Materie für anfangslos und endlos erklärt, weil Gott entweder aus ſich ſelbſt, oder aus nichts oder aus etwas alles gemacht haben müſſe; da er als untheilbar es nicht aus ſich, und auch nicht aus Nichts gemacht haben könne, weil in dieſem Falle alles gut ſeyn müßte, ſo müſſe er nothwendig alles aus etwas d. h. aus der Materie gemacht

haben. Ueberdieß, hatte er hinzugefügt, ſey Gott immer Gott und Herr geweſen und würde dieß nicht haben ſeyn können, wenn nicht immer etwas ihm Unterworfenes (eben die Materie) geweſen wäre. Dieſes letztere beſtreitet Tertullianus, indem er behauptet, daß zwar Gott immer Gott, aber nicht immer Herr geweſen ſey; denn der Name Gott bedeute Gottes Weſen, der Name Herr ſeine Macht. Das Weſen ſey immer geweſen, der Herr aber nicht vor dem Beherrſchten, wie auch erſt der Sohn Gott zum Vater und das Vergehen zum Richter gemacht habe. Darum heiße Gott 1 Moſ. 2. auch erſt nach vollendeter Schöpfung Herr. Die Ewigkeit komme Gott ausſchließlich und alſo nicht der Materie zu. Clemens von Alexandrien legte dagegen gerade auf den Gedanken Gewicht, daß Gott, da er gut ſey, nie habe ruhen können, ſondern immer Gutes habe ſchaffen müſſen, und er konnte deshalb eine zeitloſe Materie annehmen, um Gott immer einen Gegenſtand ſeiner guten Thätigkeit haben zu laſſen.

Die Kirchenlehre zur Zeit des Origenes lehrte die Schöpfung der Welt aus Nichts durch einen Gott und ſetzte den Anfang der Welt in die Zeit, ſchwieg aber über dasjenige, was vor der Welt geweſen ſey. In Bezug auf dieſes Vorweltliche lehrte Origenes, indem er auch hierin den neuplatoniſchen Philoſophen folgte, daß die Welt aus der Materie geſchaffen ſey. Die Materie aber ſey das, was nach Hinwegnahme aller Quantität und Qualität von den körperlichen Dingen ſich denken laſſe, d. h. die Möglichkeit Quantität und Qualität aufzunehmen. Dieſe Materie iſt nirgends wahrnehmbar, weil eben nur dasjenige, was Qualität und Quantität hat, wahrnehmbar iſt: und inſofern iſt ſie das Nichts, aus dem Gott die Welt geſchaffen hat. Sie erſcheint zunächſt in den vier elementariſchen Beſtimmungen warm, kalt, trocken und feucht, aus welchen alle Körper nach ihren verſchiednen Stufen von dem gröbſten Körperlichen an bis zu dem ätheriſchen Leibe der Engel entſtanden ſind. Jene Möglichkeit ſelbſt aber, welche

das Weſen der Materie iſt, iſt von Gott geſchaffen, und da dieſe Möglichkeit eben das Nichts iſt, ſo hat Gott die Welt aus Nichts geſchaffen, und dieſe hat in der Zeit angefangen zu ſeyn. Dieß meinte aber Origenes nicht bloß von dieſer gegenwärtigen Welt, ſondern auch von den dieſer Welt vorhergehenden Welten. Denn er war überzeugt, daß Gottes Wirkſamkeit nicht erſt mit der Schöpfung dieſer Welt angefangen habe, ſondern daß vor dieſer unſrer ſichtbaren Welt bereits Welten geweſen ſeyen und nach derſelben Welten ſeyn würden, weil die Güte immer habe gut ſeyn, die Allmacht immer habe herrſchen müſſen. Es beſtänden indeß nicht mehrere Welten zugleich mit einander, ſondern nur eine nach der andern. Er berief ſich zum Beweiſe dieſer Behauptung auf den neuen Himmel und die neue Erde (Jeſ. 66, 22.), und auf den Ausruf des Predigers (I, 9.): Was iſt es, das geſchehen iſt? Eben das, was nachher geſchehen wird.

Dieſen Satz des Origenes verſtand Methodius ſo, als ob jener das All für gleichewig mit dem einen weiſen und bedürfnißloſen Gotte gehalten, und als ob er gelehrt hätte, da kein Schöpfer ohne Geſchöpf und kein Herrſcher ohne Herrſchaft ſeyn könne, ſo mußte das von Gott Beherrſchte von Anfang an gemacht worden ſeyn, (γεγενῆσθαι) und es könne keine Zeit ſeyn, in der dieß noch nicht war, weil eine Zeit ohne Geſchöpfe auch eine Zeit ohne Schöpfer vorausſetze, was nur Gottloſe glauben könnten; weil ferner wenn Gott das All erſt ſpäter gemacht hätte, Gott veränderlich, vom Nichtmachen ins Machen verändert wäre und alſo müſſe das All anfangslos und gleichewig mit Gott ſeyn. Dagegen bemerkte Methodius, daß Gott alle Vollkommenheiten in und durch ſich habe und der Welt nicht bedürfe, daß er allmächtig, weiſe, Schöpfer und Herr nicht um der Welt, ſondern um ſein ſelbſt willen heiße, daß Gott ſo wenig durch das Aufhören des Schaffens als durch den Anfang deſſelben veränderlich werde, daß die Welt, wenn ſie ohne Anfang wäre, ungeworden und

ohne Urheber ſeyn müſſe, da aber Gott der Urheber der Welt ſey, ſo müſſe er ſie nachher hervorgebracht haben, weil der Schöpfer früher ſeyn müſſe als die Geſchöpfe. Zwei unerſchaffene Weſen könnten nicht zugleich ſeyn, weil ſie entweder vereinigt oder geſondert ſeyn müßten. Im erſten Falle wären ſie nur eins, im zweiten müßte man ein andres Weſen annehmen, das ſie ſonderte, und dieſes Weſen müßte dann wieder durch ein andres von beiden geſondert ſeyn, und ſo ins Unendliche fort. Beide Weſen könnten aber auch nicht weder vereinigt noch geſondert ſeyn. Denn Gott könne nicht in der Materie ſeyn, weil er, wenn er nur einen Theil derſelben einnähme, kleiner als die Materie ſeyn, und wenn die ganze, ſich aus einem Theile hätte zurückziehen müſſen, um dieſen Theil ſchaffen zu können. Wäre aber die Materie in Gott, ſo werde Gott von ſich ſelbſt getrennt.

Die Annahme der ewigen Materie, aus welcher Gott die Welt geſchaffen habe, wurde nach dem Vorgange der genannten Väter in der Kirche fortwährend beſtritten, von Athanaſius, Baſilius dem Großen und Theodoretus aus dem Grunde, weil dieſe Annahme die Macht Gottes beeinträchtige, von Auguſtinus, weil alles Nichtgeſchaffene unveränderlich, Himmel und Erde aber veränderlich ſeyen, und die Materie ſich nicht ſelbſt habe hervorbringen können, weil nichts wirken könne, ehe es ſey. Gott ſey der freie Urheber der Welt; wenn die Materie aus Gott wäre, ſo wäre ſie Gott gleich; die Seelen könnten nicht aus Gott ſeyn, weil ſie ſonſt unveränderlich ſeyn würden. Gott ſey auch nicht die Seele der Welt und die Welt ſein Körper; er ſchuf nicht immer, weil ſonſt die Geſchöpfe ewig ſeyn müßten und die Zeit habe erſt mit der Welt angefangen. Gottes Wirken bringe keine Veränderung in ihm hervor, und ſein Schaffen entſpringe aus einem unveränderlichen, von Ewigkeit gefaßten Willen.

Damaſcenus faßt die Lehre der griechiſchen Väter über die Schöpfung zuſammen, indem er lehrt, daß Gott als

gut und übergut ſich nicht mit der Beſchauung ſeiner ſelbſt habe begnügen können, ſondern daß er nach ſeiner Uebergüte ſich nach Gegenſtänden für ſeine Wohlthätigkeit geſehnt und deshalb alles, Sichtbares und Unſichtbares aus Nichts geſchaffen habe, und unter dieſen auch den aus Sichtbarem und Unſichtbarem beſtehenden Menſchen. Er ſchafft denkend, ſein Gedanke wird That, erfüllt durch den Logos und vollendet durch den Geiſt.

Durch die angegebenen Gründe war die Lehre von der Schöpfung der Welt aus Nichts gerechtfertigt, und die Annahme einer ewigen Materie widerlegt. Gegen die Behauptungen der Gnoſtiker und Manichäer mußte auch die Art der Schöpfung der bibliſchen Lehre gemäß nachgewieſen und die platoniſche Lehre von der Schöpfung durch den Logos im Sinne der Schrift berichtigt werden. Alles iſt durch den Logos gemacht, iſt die klar ausgeſprochene Schriftlehre. Dieſe erläuterten die Väter auf folgende Weiſe.

Es lehrt Barnabas, daß Jeſus der Herr der Welt ſey, zu dem Gott vor der Schöpfung der Welt geſagt hat: Laſſet uns Menſchen machen. Hermas nimmt an, daß Gott Engeln die Creatur zu bauen und zu beherrſchen gegeben hat; Juſtinus, daß der Logos, der vor den Geſchöpfen bei Gott war, im Anfang alles ſchuf und ordnete; Tatianus, daß der im Anfange gezeugte Logos dieſe Schöpfung hier gezeugt hat, indem er ſich ſelbſt die Materie ſchuf; Athenagoras, daß alles durch den von Gott kommenden Logos gemacht iſt; Theophilus, daß Gott durch die Weisheit die Erde gegründet und durch den Verſtand die Himmel bereitet, daß er durch ſeinen Logos alles gemacht hat; Irenäus, daß Gott alles durch das unermüdliche Wort gemacht und ſich zur Schöpfung ſeines Willens und ſeiner Kraft als Subſtanz bedient, daß er allen Ordnung und Zuſammenſtimmung und Anfang der Schöpfung, jedem nach ſeiner Art, gegeben, und die Schöpfung vorher in ſich gehabt habe, daß endlich alles, was geworden iſt, und iſt, ſobald er es in ſich dachte, wurde. In ſeinem Eignen habe Gott

Verſchiednes und Unähnliches gebildet; das Gemachte ſey zwar im Einzelnen einander entgegengeſetzt, ſtimme aber zur ganzen Schöpfung. Die Frage nach dem, was Gott that, ehe er die Welt ſchuf, räth Irenäus als unbeantwortlich, Gott anheim zu geben. Origenes lehrte in Beziehung auf die Art der Schöpfung, daß Gott, der als der Vollkommene, nie unthätig ſeyn kann, ſondern immer ſchaffen muß, die Welt geſchaffen und als Werkzeug zu dieſer Schöpfung ſich des Sohnes bedient habe. Dem Sohne befahl er: es werde, und in Beziehung auf ihn iſt geſagt: Er ſpricht, ſo geſchiehts, er gebeut, ſo ſtehts da. Da aber Gottes Macht nicht unendlich iſt, ſondern begränzt, weil zur Vollkommenheit Begränzung gehört, und die Unbegränztheit Unvollkommenheit iſt, ſo ſchuf Gott nur eine beſtimmte Zahl von Creaturen, da er, wenn er eine unendliche Welt geſchaffen hätte, dieſe ſelbſt nicht würde haben erkennen können, wie er das Böſe nicht erkennt, weil es unbegränzt iſt. Gegen die Lehre von der ewigen Schöpfung erklärte ſich Athanaſius, weil, wenn es auch Gott möglich geweſen wäre, von Ewigkeit her zu ſchaffen, das Geſchaffene doch nicht ewig hätte ſeyn können. Denn dieſes Geſchaffene iſt aus Nichtſeyendem, und war nicht ehe es geworden war; wie hätte es alſo mit dem ewig ſeyenden Gotte zugleich ſeyn können? Auf den Nutzen dieſes Geſchaffenen ſah Gott und erſt da er ſah, daß das Gewordene dauern könne, da machte er alles. Der Sohn iſt kein Geſchöpf, ſondern aus der Weſenheit des Vaters, und mußte alſo ewig mit dem Vater ſeyn, ſein Logos, ſeine Weisheit, was aber die Geſchöpfe anbetrifft, ſo war der Vater deshalb nicht geringer, weil ſie noch nicht waren, denn er kann ſie ſchaffen, wann er will. Wann er wollte wurden die Geſchöpfe durch den Logos geſchaffen, der Sohn aber iſt ein eigenthümliches Erzeugniß der Weſenheit des Vaters. Auguſtinus erklärt die Welt für das Größte alles Sichtbaren, wie Gott das Größte alles Unſichtbaren iſt. Dieſes Daſeyn der Welt ſehen wir, das Daſeyn Gottes glauben wir. Daß aber Gott

die Welt gemacht habe, das glauben wir am ſicherſten ihm ſelbſt, der es in der heiligen Schrift geſagt hat, daß er im Anfang Himmel und Erde ſchuf. Bei dieſer Schöpfung war die Weisheit Gottes, durch welche alles geworden iſt, die in die heiligen Seelen eingeht, Freunde Gottes und Propheten macht, und ihnen ſeine Werke innerlich leiſe kund thut. Warum hat nun aber der ewige Gott damals Himmel und Erde gemacht, die er vorher nicht gemacht hatte? Sie ewig und anfangslos zu nennen, iſt gottlos; denn die Beweglichkeit und geordnete Schönheit der Welt ſpricht dafür, daß ſie geſchaffen ſey und nur geſchaffen ſeyn könne von dem unausſprechlich großen und ſchönen Gotte. Diejenigen, welche zwar zugeſtehen, daß die Welt gemacht ſey, aber zeitlos, und ſo daß ſie auf eine kaum einſehbare Weiſe immer gemacht werde, die weiſen zwar den Zufall in dem unveränderlichen Gotte ab, aber, wenn ſie z. E. die Seele für gleichewig mit Gott erklären, ſo können ſie nicht ſagen, wie die Seele zu dem neuen Elende gekommen ſey, das ſie vorher in Ewigkeit nicht hatte. Wenn ſie ſagen, Elend und Seligkeit hätten eben immer in der Seele gewechſelt, ſo müſſen ſie dieſen Wechſel auch für alle Zukunft annehmen, und heben dadurch den Begriff der Seligkeit auf. Die Zeit iſt nicht ohne eine bewegliche Veränderlichkeit; in der Ewigkeit iſt keine Veränderung. Die Zeit konnte alſo nicht ohne die Creatur ſeyn, welche etwas durch irgend eine Bewegung veränderte. Der ewige Gott iſt Schöpfer und Ordner der Zeiten, und kann alſo nicht nach vorhergehenden Zeiträumen die Welt geſchaffen haben, weil in dieſem Falle ſchon Geſchöpfe vor der Welt hätten ſeyn müſſen, da Zeit ohne Geſchöpfe nicht zu denken iſt.

Was den Zweck der Weltſchöpfung anbetrifft, ſo ſagt Juſtinus, daß Gott alles der Menſchen wegen geſchaffen habe; Theophilus, damit durch ſeine Werke ſeine Größe erkannt und eingeſehen werde, und für die Menſchen.

Dieſe früheren Väter hatten nur im Allgemeinen ausgeſprochen, daß Gott die Welt der Menſchen wegen geſchaf-

ſen habe. Bei den Gnoſtikern war der Zweck der Schöpfung der ſichtbaren Welt der Mittelpunkt ihres ganzen Syſtems. Ihrer Lehre zu Folge war die Welt geſchaffen von einem niederen Gotte, von dem der erſcheinende Soter die Menſchen befreite und ſie zum Lichtreiche führte, nach der Lehre der Manichäer aber, damit die Scheidung der Lichttheile und der finſtern Materie im Laufe der Weltzeit erfolgen könne. Unter den chriſtlichen Lehrern hat zuerſt Origenes über den Zweck der Weltſchöpfung beſtimmte Gedanken vorgetragen. Er nahm, dem ganzen Geiſte ſeines Syſtemes gemäß, nicht einen Zweck Gottes nach menſchlicher Weiſe bei der Weltſchöpfung an, ſondern er leitet aus der Vollkommenheit Gottes die Nothwendigkeit ſeiner Offenbarung durch die Weltſchöpfung her. Die Welt überhaupt iſt nothwendig und ewig, nicht dieſe unſre ſichtbare Welt. Denn Gott hat zuerſt die unſichtbare, geiſtige Welt geſchaffen, d. h. reine geiſtige Weſen, die von Ewigkeit aus ihm hervorgegangen, und durch die Theilnahme an Gott göttlicher Natur ſind. Dieſe Geiſter ſetzte Origenes nicht als ſittlich unwandelbar wie Gott, ſondern als frei zum Guten und zum Böſen, weil ohne dieſe Freiheit weder Sittlichkeit noch Zurechnung beſtehen könne. Aber ihre Theilnahme an Gott und ihre immerwährende Sehnſucht nach Gott macht ſie unſterblich; ſie ſind urſprünglich alle gleichen Weſens, gut und vollkommen. Sie bilden die reine geiſtige Welt, die in der Schrift Himmel heißt, und nach ihrem Vorbilde iſt zur beſtimmten Zeit die ſichtbare Welt geſchaffen worden. In dieſer ſichtbaren Welt herrſcht die größte Manchfaltigkeit und Miſchung, weil ein Theil der reinen Geiſter der urſprünglichen Welt die Freiheit zum Böſen mißbrauchte und abfiel, und Gott, um dieſe Abgefallenen zu ſtrafen, die ſichtbare Welt ſchuf und die gefallenen Geiſter nach dem Grade ihrer Schuld in verſchiedene Körper einſchloß. Zum Beweiſe dieſer Behauptungen berief ſich Origenes auf Jeſ. 14, 26. 28. Röm. 9, 10. 11. 8, 20. Luc. 1, 41. Dieſer Anſicht des Origenes hatte, wie bereits bemerkt iſt,

ſchon Methodius widerſprochen, für die lateiniſche Kirche widerlegte ſie Auguſtinus, indem er darauf hinwies, daß die Schrift ausdrücklich alles gut nenne, was Gott geſchaffen habe, und damit andeute, daß keine andre Urſache der Weltſchöpfung geweſen ſey, als daß Gutes vom guten Gotte gemacht werde. Wenn niemand geſündigt hätte, ſo würde die Welt bloß voll guter Naturen ſeyn, und da geſündigt worden iſt, ſo iſt deshalb nicht alles voll Sünde, da unter den Himmliſchen eine bei weitem größere Zahl ihre Natur bewahrt hat. Die Welt iſt auch mit den Sündern ſchön, obwohl dieſe an und für ſich häßlich ſind. Der Lehre des Origenes zu Folge müßten die böſen Geiſter ſchwerere Körper als die Menſchen haben, da dieß doch umgekehrt der Fall ſey, und die Sonne müßte entſtanden ſeyn, weil gerade ein Geiſt in dem Maße gefehlt habe, daß er zur Sonne werden mußte.

Auch Hieronymus erklärt ſich ſtark gegen dieſe Anſicht des Origenes. Das Intereſſe an der Lehre von der Schöpfung ſprach ſich auch in den vielen Auslegungen der moſaiſchen Schöpfungsgeſchichte aus, welche häufig wörtlich verſtanden wurde.

6. Von den Engeln und Dämonen.

Bei der Lehre von der Schöpfung mußte auch der unſichtbare Theil der Schöpfung, die Geiſterwelt zur Sprache kommen, welche in Engel und Dämonen zerfällt. Dieſe Lehre war in der heiligen Schrift gegeben und entwickelte ſich auf den Grund derſelben.

Die Hebräer glaubten an Engel, und in den ſpäteren bibliſchen Büchern finden ſich Namen einzelner Engel; ihre Geſtalt, ihr Rang, ihre Verrichtungen werden beſchrieben. Sie heißen Geſandten und Söhne Gottes, Heilige, das Heer Jehovahs, das Heer der Himmel, ſind Verkündiger und Vollzieher des göttlichen Willens, und erſcheinen gewöhnlich

einzeln, und immer in menſchlicher Geſtalt. Die bibliſchen Schriftſteller vor dem Exil erwähnen keine böſen Engel, ſondern nehmen an, daß die guten Engel auch die Strafen vollziehen. In den Büchern Baruch und Tobiä iſt von böſen Geiſtern (δαιμόνια) die Rede, welche die Menſchen plagen, in wüſten Orten wohnen, und wenn ſie auf die Menſchen wirken wollen, durch Gebet und andre Mittel vertrieben werden können.

Dem Volksglauben der Juden an Engel hat Philo eine philoſophiſche Deutung zu geben verſucht. Da er Gott als aus der Welt entfernt und die Welt als von ihm abhängig darſtellt, ſo ſetzt er die göttlichen Kräfte zwiſchen die Endlichkeit und Gott. Sie ſind, vom höchſten Weſen unterſchieden, die Aeuſſerungen der Kraft Gottes auf die Welt. Eine unzählige Menge ſolcher Kräfte ſind um Gott, und ihr Beruf iſt es, die Creaturen zu ſchützen und zu retten. Zu ihnen gehören auch die ſtrafenden Mächte, weil die Strafe nicht den Zweck hat, zu ſchaden, ſondern die Sünde zu verhindern und zu beſſern. Die ſtrafende Kraft überhaupt perſonificirt Philo als δικὴ, die ihren Sitz bei Gott hat. Die Geſammtheit dieſer Kräfte bildet die körperloſe und urbildliche Welt, welche das Vorbild dieſer ſichtbaren Welt iſt, und wie dieſe aus ſichtbaren Körpern, ſo aus unſichtbaren Ideen gebildet iſt. In der Luft lebt ein heiliger Chor körperloſer Seelen, welche, mit jenen himmliſchen Mächten verſchwiſtert, von der Schrift-Engel genannt werden. Alle ſind Diener des Höchſten, der den untergeordneten Kräften manches überläßt, ohne ihnen doch völlige Freiheit zu geben. Dieſe Kräfte ſind von ungleicher Würde. Am höchſten ſtehen die wohlthätige ſchaffende (θεός) und die herrſchende königliche Kraft (κύριος). Auf ſie folgen die mit der Vorſehung beauftragte, die geſetzgebende und die Barmherzigkeit übende. Dieſe Kräfte ſind lebendige, weſenhafte Naturkräfte, welche die Welt umſchließen, feſtigen und in Einklang halten. Sie erſcheinen auch als Perſonen, und ſind z. E. dem Abraham als drei Engel erſchienen. Es

erhellt aus dieſen Sätzen, daß Philo die platoniſche Lehre von der intelligiblen Welt auf die im A. T. vorkommenden Engel übertrug, und beide dadurch mit einander zu vereinigen ſuchte, daß er die Engel als Ideen und die Ideen als Engel darſtellt.

Das N. T. beſchreibt die Engel (wie die nacheriliſchen canoniſchen und apocryphiſchen Bücher der Bibel) als ſehr zahlreich, und ohne körperliche Bedürfniſſe. Sie erfreuen ſich der Beſſerung der Menſchen und wirken für den Fortgang des Reiches Jeſu; ſie ſind den Betenden nahe, geleiten die frommen Verſtorbenen in den Himmel, waren Chriſto ſchon auf Erden oft nahe, bereiteten ſeine Erſcheinung vor und werden ihn bei der Wiederkunft zum Gerichte umgeben. Paulus erwähnt (Röm. 8, 38.) Klaſſen von Engeln (ἄγγελοι, ἀρχαὶ, δυνάμεις) und Epheſ. 1, 21. ἀρχή, ἐξουσία, δύναμις, κυριότης. Auf Erden erſcheinen die Engel in Lichtgeſtalt.

Die Dämonen (δαιμόνια) ſind im N. T. abgefallene Engel, die als unſaubere Geiſter die Menſchen plagen, die Fürſten und Gewaltigen, die Herren der Welt, die in der Finſterniß dieſer Welt herrſchen, die böſen Geiſter unter dem Himmel. Von ihnen kommen die falſchen Lehren und alles was dem Fortgang des Reiches Jeſu hinderlich iſt. Sie ſind Urſächer alles Unglücks und beſonders veranlaſſen ſie in den von ihnen beſeſſenen Menſchen ſchwere Krankheiten. Als δαίμονες kommen ſie Matth. 8, 31. Marc. 5, 12. Luc. 8, 29. und Offenb. 16, 14. und 18, 2. vor.

Das Daſeyn einer Geiſterwelt zwiſchen Gott und den Menſchen, welche in beſtimmten Verhältniſſen zu beiden ſtehe, war demnach aus den bibliſchen Schriften unzweifelhaft gewiß. Die Aufgabe der Kirchenlehrer war, die Belehrungen der Schrift über dieſe geiſtigen Weſen in ihrem Zuſammenhange mit den andern chriſtlichen Lehren und in ihrem Verhältniſſe zu denſelben aufzufaſſen und darzuſtellen. Hiebei kam einmal die platoniſche Lehre von der intelligiblen Welt und die Anſichten der Gnoſtiker und Manichäer von der zwiſchen Gott und den Menſchen befindlichen Geiſterwelt

zur Betrachtung. Die erſtere hatte bedeutenden Einfluß auf die Entwicklung der chriſtlichen Engellehre; die Theorieen der Gnoſtiker und Manichäer über Aeonen und Geiſter wurden mit den Syſtemen dieſer Secten zugleich bekämpft. Die Kirchenlehrer hielten immer das Verhältniß dieſer höheren geiſtigen Weſen zur Weltſchöpfung und Weltregierung und die Beziehung feſt, in welcher dieſelben zur Frömmigkeit der einzelnen Chriſten ſtünden. Die Anſichten, welche ſie hierüber aufſtellten, mußten ſie durch Unterſuchungen über das Weſen dieſer höheren Geiſter begründen, und hier war der Unterſchied zwiſchen guten und böſen Geiſtern bei weitem das wichtigſte Moment. Wie der Urſprung der Sünde bei den Menſchen durch ein beſtimmtes Factum ſeine Erklärung fand, ſo war es gleichfalls ein Factum (ein Abfall), welches den böſen Geiſtern ihr Daſeyn gab. Alle Geiſter ſind im Anfange gut, und der Abfall eines derſelben zieht den Abfall einer großen Anzahl andrer nach ſich, welche die Klaſſe der böſen, wie die Beharrenden die Klaſſe der guten Geiſter bilden. Beide Klaſſen werden, die eine als ſtörend, die andre als fördernd mit der Weltregierung und mit der Frömmigkeit der Chriſten in Beziehung geſetzt. Aus einigen Stellen des A. T. hatten ſich jüdiſche Sagen über die böſen Geiſter gebildet, welche von den Kirchenlehrern aufgenommen und in verſchiedner Weiſe verarbeitet wurden. Die Grundanſichten der einzelnen Lehrer über die Weltregierung und über die Beſſerung der Menſchen modificirten ihre Anſichten über den fördernden oder ſtörenden Antheil der höheren Geiſter an beiden. Die guten Engel ſind Organe für alle guten Wirkungen Gottes auf die Natur und auf die guten Menſchen, und die böſen Geiſter, die Dämonen, arbeiten ihnen eben auch in Bezug auf die Natur und die Menſchen entgegen. Die Möglichkeit dieſer Wirkſamkeit mußte in der Beſchaffenheit dieſer Geiſter nachgewieſen werden, und indem man die einzelnen Wirkungen claſſificirte, erſchienen beſtimmte Klaſſen von Engeln, oder eine Anzahl einzelner Engel mit beſtimmten Geſchäften und Aemtern.

Bei der Betrachtung der Natur dieſer Weſen konnte die Frage nicht ausbleiben, wie ſie ſich zu dem großen Heilsplan Gottes durch Chriſtum verhielten, es kam die Möglichkeit der Verſchlimmerung für die Engel, der Beſſerung für die Dämonen zur Sprache, und wurde entweder nach der Anſicht von einer Wiederbringung aller Dinge, oder nach der Analogie der ewigen Seligkeit und ewigen Verdammniß der Menſchen beantwortet. Endlich mußte auch das Verhältniß der Menſchen zu den Engeln in Beziehung auf die Pflicht der Verehrung betrachtet und der heidniſche Irrthum einer Anbetung der Engel beſeitigt werden.

Die Angaben, welche die bibliſchen Schriften über die Engel enthalten, die jüdiſche Volksſage und die platoniſche Auffaſſung des Engelbegriffs durch Philo liegen den verſchiednen Aeuſſerungen der älteren Kirchenlehrer zu Grunde. Bei den Vätern vor Origenes ſind es nur einzelne Aeuſſerungen, welche bei Tatianus und Tertullianus am ausführlichſten ſind. Alle dieſe Väter kommen darin überein, daß ſie einen reinen Urzuſtand der von Gott erſchaffnen Geiſterwelt annehmen, und durch einen Abfall im Geiſterreiche die Scheidung zwiſchen guten und böſen Engeln entſtehen laſſen. Im einzelnen lehren ſie über Urſprung und Weſen der Engel, über ihre Geſchäfte, ihre Aemter und Klaſſen und ihr Schickſal und ihre Verehrung folgendes.

Hermas bemerkt bloß, in Bezug auf das Weſen der Engel, daß der Teufel unmächtig und deshalb nicht zu fürchten ſey, und Ignatius ſtimmt mit ihm überein, indem er den Herrn der Welt über die Jungfrauſchaft Mariä, und die Geburt und den Tod des Herrn in Unwiſſenheit ſeyn läßt. Ausführlicher äuſſert ſich Tatianus. Er nimmt hyliſche (materielle) Geiſter und einen durch die Materie durchgehenden Geiſt an, der geringer als der göttliche Geiſt iſt. Vor der Schöpfung des Menſchen ſchuf der Logos die Engel, die wie die Menſchen freien Willen haben. Der erſtgeborne Dämon wurde ein Dämon wegen Uebertretung und Unwiſſenheit, und diejenigen, welche ſeinen trügeriſchen Ein-

bildungen folgten, wurden ein Heer von Dämonen, welche ihrer Bosheit hingegeben wurden, weil ſie freien Willen hatten. Dieſe Dämonen ſind alle aus der Hyle geſchaffen und empfiengen den Geiſt aus der Hyle, der ſie wollüſtig und lüſtern machte. Einige von ihnen wählten das Reinere, andre wandten ſich zum Geringeren, und dieſe ſind die Götter der Heiden. Es iſt derſelbe Geiſt in den Geſtirnen, in den Engeln, in den Menſchen, in den Pflanzen und den Waſſern, nur mit verſchiednen Modificationen. Die Dämonen ſterben nicht leicht, weil ſie kein Fleiſch haben, aber ſie ſterben ſo oft, als ſie ihre Anhänger ſündigen lehren. Sie ſind geiſtig wie Feuer und Luft, Abſtrahlungen der Hyle und der Schlechtigkeit, nicht Seelen der Menſchen, denn dieſe können nach dem Tode nicht wirkſam ſeyn.

Athenagoras entfernt ſich in demjenigen, was er von den Engeln ſagt, wenig von den Anſichten des Tatianus. Auch er nimmt einen um die Hyle befindlichen Geiſt an, den Gott geſchaffen hat. Die Engel haben freien Willen wie die Menſchen. Einige von dieſen Engeln blieben, wie ſie Gott gemacht hatte, andre frevelten gegen ihr eignes Weſen und ihr Princip. Der Fürſt der Materie und der Formen der Materie und ſeine Anhänger fielen. Dieſe wurden von menſchlichen Jungfrauen bethört, und zeugten mit ihnen die Rieſen, jener wurde nachläſſig in ſeinem Amte. So fielen ſie aus dem Himmel und befinden ſich nun um Luft und Erde, und können nicht zum Himmel aufſteigen. Die Seelen der Rieſen ſind die um die Welt irrenden Dämonen, die den Fettdampf und das Blut der Opfer genießen. Theophilus von Antiochien ſagt bloß, daß der Dämon oder Drache im Anfang ein Engel war, und Irenäus, daß die Engel körperlos und vernünftig und durch das Wort Gottes gemacht ſeyen. Dagegen gibt Tertullianus viele Aufſchlüſſe über das Weſen der Engel. Sie haben, ihm zu Folge, kein eignes Fleiſch, weil ſie von Natur geiſtiger Subſtanz ſind, und wenn ſie einen Körper

haben, ſo iſt dieß ein Körper eigner Art (sui generis). Sie können ſich zuweilen in menſchliche Körper verwandeln, ohne daß ſie dieſe Körper aus der Materie nehmen. Die Engel, welche dem Abraham und dem Lot erſchienen, hatten nicht ſcheinbares, ſondern wirkliches Fleiſch. An ſich aber beſtehen die Engel aus einem materiellen Geiſte. Sie aßen zwar, tranken, ließen ſich die Füße waſchen, und erſchienen ganz wie Menſchen, behielten dabei aber ihre eigenthümliche Subſtanz. Ihre Menſchwerdung unterſcheidet ſich von der Menſchwerdung Chriſti dadurch, daß ſie nicht menſchliche Körper annahmen, um geboren zu werden, und zu ſterben. Sie ſind geiſtige Subſtanzen, und der Dämonenname iſt nicht neu; die Philoſophen kennen Dämonen, Socrates hatte einen Dämon, Plato läugnet das Daſeyn von Engeln nicht. Aus Engeln, die durch ihren freien Willen verdorben waren, gieng ein noch verdorbeneres Volk von Dämonen hervor, welche Gott mit ihrem Haupte verdammte. Dieſes Haupt iſt der Teufel, der im höchſten Grade böſe und die Quelle der Ungeduld iſt. Die Engel ſind in einem Augenblicke überall; denn ſie ſind geflügelt, wie alle Geiſter; ſie ſchauen vom Himmel auf die Menſchen herunter, und bemerken, was ſie Böſes thun.

So äuſſern ſich dieſe Väter über Urſprung und Weſen der Engel; daraus leiten ſie ihre Geſchäfte her. Den guten Engeln hat Gott, nach Hermas, die Creatur zu bauen und zu beherrſchen übergeben, nach Juſtinus iſt ihnen die Regierung über die Geſtirne und die Welt aufgetragen. Athenagoras nennt die Engel Diener Gottes, welche dieſer durch den Logos vertheilt und geſetzt hat, daß ſie ſeyen um die Elemente und die Himmel, und die Welt und was in ihr iſt, und für die Wohlordnung deſſen ſorgen, was in der Welt iſt. Sie ſind über die Materie und ihre Formen geſetzt. Gott hat die vollſtändige und allgemeine Vorſehung über das Ganze, die theilweiſe hat er den über das Einzelne geſetzten Engeln übertragen, die ihren guten Begierden angemeſſene Bewegungen hervorbringen. Irenäus läßt

die Engel von Gott über alles geſetzt ſeyn. Von ihnen hat Chriſtus Zeugniß empfangen, zu ihnen iſt Enoch als Geſandter gegangen. Der Engel Gabriel gab dem Daniel die Erklärung ſeiner Viſionen. Der Menſchenſohn wird Engel ſenden, welche die Verdammten, nach Gottes Befehl in den Feuerofen werfen werden. Der Erzengel des Weltſchöpfers, Gabriel, verkündigte der Maria die Ankunft und die Menſchwerdung Chriſti, und im tauſendjährigen Reiche werden die Gerechten Umgang mit den heiligen Engeln haben. Nach Clemens von Alexandrien erweiſet Gott durch unſichtbare Engel dem Menſchen viel Gutes, hat durch niedrige Engel den Griechen die Philoſophie gegeben, und Engel ſind die Wächter der Frommen und die Beförderer guter Gedanken.

Ueber die Wirkſamkeit der böſen Engel geben dieſe Väter noch mehr Einzelnes an. So läßt ſchon Barnabas die Juden durch einen böſen Engel verführt werden. Hermas ſagt, daß die Bosheit des Teufels die Menſchen verſuche, daß jeder Menſch einen böſen Engel (genius iniquitatis) habe, daß der Zweifel vom Teufel komme, und daß ein irdiſcher Geiſt dem heiligen Geiſte im Menſchen entgegengeſetzt ſey. Nach Juſtinus verführten die böſen Dämonen Weiber, ſchändeten Knaben, und zeigten den Menſchen Schreckbilder. Sie wirken überhaupt viel Böſes, und werden dabei von der in jedem Menſchen befindlichen böſen Begierde unterſtützt. Sie vereiteln die Frucht des Leſens der Propheten, indem ſie den Menſchen übermäßige Furcht einflößen. Sie bewirkten, daß die Heiden Gottesſöhne für den von den Propheten verkündigten Sohn Gottes hielten. Sie reizten den Simon Magus und den Menander zu ihren Irrlehren, gaben dem Marcion ſeine Irrthümer ein und veranlaßten die Verfolgungen der Chriſten. Sie verfolgten die Tugendhaften zu jeder Zeit, und da ſie ſchon diejenigen haßten, welche in der früheren Zeit nach dem theilweiſe wirkenden Logos handelten, ſo haſſen ſie in noch höherem Grade diejenigen, welche nach dem ganzen Logos

handeln. Sie haben ihrer Bosheit gemäße Geſetze gegeben, deren die ihnen ähnlichen Menſchen ſich freuen, und dieſe Geſetze hob der Logos bei ſeiner Erſcheinung auf.

Tatianus lehrt, daß die böſen Engel den Menſchen die Aſtrologie und die Lehre vom Fatum gaben, und ſie an der wahren Erkenntniß Gottes hindern. Indem die Seele den Dämonen folge, geſtalte ſie im Irrthum viele Götter. Denn dieſe Dämonen unterrichten ihre Anhänger in Sünden, bezaubern ſie durch ihre Laſterhaftigkeit, verkehren ihre Gedanken durch manchfache trügeriſche Vorſpiegelungen und wenden ſie dadurch von dem Wege zum Himmel ab. Sie ſchreiben die Krankheiten und die Leidenſchaften der Liebe und des Haſſes ihrer Wirkſamkeit zu, und ſind beſonders ſtark in ſympathetiſchen Kuren und Zauberheilungen, weil ſie die Kräfte der Arzneien und die Beſchaffenheit des menſchlichen Körpers kennen. Nach Athenagoras widerſtrebt der um die Hyle befindliche Geiſt dem Guten, das in Gott iſt. Die um die Welt irrenden Dämonen bringen Bewegungen hervor, welche ihrem Weſen angemeſſen ſind. Der Fürſt der Hyle und ſeine Dämonen wirken verſchiedentlich auch auf die Menſchen. Wenn die Seele den hyliſchen Geiſt annimmt, ſo ſtellen ſich ihr Trugbilder dar und ſie geräth in vernunftloſe Bewegungen. Tertullianus nimmt in der Jungfrau Philumene, welche den Gnoſtiker Apelles unterrichtete, einen Engel der Verführung an, welcher dem Engel des Lichts widerſtrebte, und läßt die erſten Menſchen durch einen Engel verführen, und böſe Engel fortdauernd die Menſchen zu Eitelkeit und Lüſternheit reizen. Die abgefallenen Engel lehrten den Bergbau, die Eigenſchaften der Pflanzen, Zauberei, Beſchwörungen und Aſtrologie; ſie büßten ihre Luſt mit den Weibern der Menſchen, und wirken mit Hülfe ihrer auſſerordentlichen Feinheit Krankheiten und Wahnſinn zum Verderben der Menſchen.

Dieſe Geiſter werden auch in Beziehung auf die Erlöſung durch Chriſtum geſetzt. Auch das Himmliſche, lehrt Ignatius, und die Herrlichkeit der Engel, und die ſichtba-

ren Herrſcher (ἄρχοντες) werden gerichtet, wenn ſie nicht an das Blut Jeſu glauben. Der Teufel, ſagt Juſtinus, wird mit ſeinem Heere und mit den Menſchen, die ihm folgen, ins Feuer geworfen und ewig geſtraft. Jeſus wurde Menſch um die Dämonen zu vernichten und bleibt ſo lange im Himmel, bis er alle feindliche Dämonen geſchlagen hat. Tatianus dagegen läßt ſie nicht am ewigen Leben Theil haben ſondern ſagt von ihnen, daß ſie das gegenwärtige Leben zum Laſter mißbrauchen, und indem ſie ſo leben, ſterben. Sie haben Theil an der Unſterblichkeit der Laſterhaften und können nicht Buße thun. Nach Tertullianus werden die böſen Engel von den Menſchen gerichtet; über ihre Seligkeit hat Chriſtus keinen Befehl vom Vater erhalten, ihnen iſt keine Wiederherſtellung verheißen, und um ihrentwillen konnte Chriſtus alſo nicht kommen.

Hermas kennt einen eignen Engel als Vorſtand der Strafe, und einen beſondern Bußengel; Ignatius ſcheint durch dasjenige, was er von τοποθεσίαι der Engel und von den συστάσεις ἀρχοντικάι ſagt, auf Klaſſen von Engeln hinzudeuten. Irenäus führt Engelklaſſen (Engel, Erzengel, Thronen und Fürſtenthümer) an. Nach Tertullianus ſteht bei den Betenden ein Engel des Gebets, und es iſt ein Engel im Taufwaſſer, der dem auf den Täufling herabkommenden heiligen Geiſt durch Abwaſchung der Sünden den Weg bereitet; und er bemerkt ausdrücklich, daß die Chriſten der Ueberzeugung wären, daß alle die der Geburt vorangehenden und ſie begleitenden Hülfen, welche die Römer beſondren Göttinnen zuſchrieben, von Engeln geleiſtet würden.

So ſtellt ſich die Engellehre bei dieſen älteren Vätern dar, auf welche die jüdiſche Tradition, beſonders die aus dem Buche Henoch Einfluß hatte, welches Tertullianus (hab. mul. 3.) in gleichen Rang mit den canoniſchen Schriften ſtellt. Die Einwirkung platoniſcher Ideen iſt bei Athenagoras und bei Tatianus unverkennbar. Eine folgerechte Entwicklung dieſes Begriffes hat erſt Origenes gege-

ben. Er läßt die vernünftigen Weſen insgeſammt aus der urſprünglichen Welt hervorgehen. Alle Glieder dieſer urſprünglichen Welt haben freie Selbſtbeſtimmung. Da ſie aber, obwohl aus Gott hervorgegangen, doch nicht unveränderlich wie Gott ſind, ſo konnten ſie aus der Gemeinſchaft mit Gott fallen. Nach der größeren oder geringeren Tiefe dieſes Falles ergab ſich eine Verſchiedenheit unter den vernünftigen Weſen, und Gott mußte ſich nach ſeiner Gerechtigkeit gegen dieſe verſchiedenen Weſen verſchieden verhalten. Die Abgefallenen erhielten in der ſinnlichen Welt ihre Stellung nach dem Verhältniß ihrer größeren oder geringeren Schuld. Die nur wenig gefallen und alſo Gott am nächſten geblieben waren, erhielten feine ätheriſche Körper, und dieſe heißt die Schrift Götter, Thronen, Gewalten, Herrſchaften. Auf ſie folgen die verſchiedenen Klaſſen von Engeln, die in glänzenden Körpern als Sterne erſcheinen, oder Theile der Welt regieren und Gottes Diener ſind. Diejenigen, welche ſich ganz von Gott losgeriſſen haben und völlig böſe geworden ſind, heißen Dämonen. Der Satan fiel zuerſt ab, und riß die andern Dämonen mit ſich fort. Dieſe Dämonen wirken dem Reiche des Guten entgegen und werden von Gott gerichtet werden. Einzelnen guten Engeln iſt die Aufſicht über Einzelnes übertragen. Gabriel iſt dem Kriege, Raphael den Kranken, Michael dem Gebete vorgeſetzt; die einzelnen Gemeinden haben Engel zu Aufſehern. Die Engelnamen bezeichnen dieſe Geſchäfte. Die Erde, das Waſſer, die einzelnen Thierklaſſen haben ihre beſtimmten Engel. Engel bringen das Gebet der Menſchen vor Gott, flößen ihnen gute Gedanken ein und geben ihnen Kraft zum Widerſtande gegen Verſuchungen. Wahrſcheinlich findet es Origenes, daß die guten Menſchen einen guten und die böſen einen böſen Engel haben, und daß der gute ſich entfernt, wenn die Menſchen böſe werden. Die Schutzengel müſſen Rechenſchaft von ihren Schützlingen geben, und werden den Menſchen entweder bei der Geburt oder bei der Taufe beige-

ſellt. Der dem Sünder beigegebene böſe Engel beſſert ſich mit dem ſich beſſernden Sünder.

Der Anbetung der Engel wurde von allen dieſen Vätern beſtimmt widerſprochen. Athenagoras und Irenäus erklären ſich ausdrücklich gegen dieſelbe. Nach Clemens von Alex. betet der vollkommene Chriſt mit den Engeln, und Origenes erklärt die Engelanbetung für ſchriftwidrig, weil man allein zu Gott beten ſoll. Doch wurde eine Verehrung der Engel, namentlich von Athenagoras und Origenes zugegeben.

Die ſämmtlichen Anſichten von den böſen Engeln konnten ſich an die Kirchenlehre anſchließen, welche zu Origenes Zeit nur die Behauptung enthielt, daß der Teufel und ſeine Engel und die feindlichen Mächte ſeyen, über ihr Weſen und die Art ihres Seyns ſich aber nicht erklärte. Daß der Teufel ein Engel geweſen und abgefallen ſey, und ſehr viele Engel beredet habe, mit ihm abzufallen, wurde zu Origenes Zeit, wie er ſelbſt ſagt, faſt allgemein geglaubt.

Die großen Glaubensſtreitigkeiten vom Anfange des vierten Jahrhunderts an, nahmen die Aufmerkſamkeit der vorzüglichſten Lehrer für die in ihnen behandelten Fragen ſo ſehr in Anſpruch, daß an eine weitere Entwicklung der Engellehre nicht gedacht wurde, bis dieſe von einem einzelnen unbekannten Schriftſteller auf den Grund neuplatoniſcher Ideen vollkommen ausgebildet wurde und in dieſer einſeitigen Ausbildung die Grundlage aller ſpäteren Unterſuchungen und Beſtimmungen blieb.

Die großen Theologen des vierten Jahrhunderts wiederholen, wenn ſie von der Natur der Engel reden, nur dasjenige, was die früheren Väter bereits darüber ausgeſprochen hatten. Auch ſie ſchildern die Engel als von Gott geſchaffene geiſtige oder feinkörperliche Weſen zwiſchen Gott und den Menſchen. Diejenigen Väter, welche auf dem dogmatiſchen Wege des Origenes giengen, nahmen ſeine Lehre von der Schöpfung der Engel vor der Erſchaffung der ſichtbaren Welt an, die ſyriſchen Väter ließen ſie mit

Himmel und Erde zugleich geſchaffen werden, Auguſtinus vermuthet, daß ſie am erſten Tage als Licht von Gott geſchaffen worden ſeyen. Fortwährend wurde den Engeln freier Wille zugeſchrieben, woraus nothwendig hervorgieng, daß ſie ſündigen und beſſer werden könnten. Daß im Falle ſie ſündigten eine Erlöſung für ſie eintreten müſſe, wurde nicht näher erörtert, wohl vorzüglich deswegen, weil es zu der Anſicht des Origenes zurückführen konnte. Auguſtinus ſah dieß ein, und ſchnitt die möglichen Folgerungen aus der Sündefähigkeit der Engel durch die Behauptung ab, daß die guten Engel wohl vor dem erſten Abfalle hätten ſündigen können, daß ſie aber nach demſelben zum Lohn für ihre Beharrung es von Gott erhalten hätten, nicht mehr zu ſündigen. Dadurch waren ſie auſſer allen Zuſammenhang mit dem durch Chriſtum ausgeführten Heilsplan geſetzt, weil ſie dasjenige was die Menſchen durch den Glauben an den Tod des Verſöhners erhielten aus freier Gnade Gottes als Lohn ihrer Beharrung bereits empfangen haben.

Fortwährend wieß man den guten Engeln dieſelben Geſchäfte zu, welche ſchon die früheren Väter ihnen gegeben hatten, die Regierung der Welt im Einzelnen und die Förderung der Menſchen im Guten, die man durch Schutzengel, welche entweder nur den Gläubigen oder allen Menſchen, oder allen Weſen und Dingen überhaupt beigegeben waren, bewirken ließ, zuweilen auch jedem Menſchen einen guten und einen böſen Engel gab, immer aber die Engel zu Ueberbringern der Gebete der Menſchen an Gott machte.

Engelklaſſen waren im N. T. angedeutet, dieſe Andeutungen hatten einige frühere Väter wiederholt; der ungekannte Schriftſteller des fünften Jahrhunderts, der ſeinen Schriften den Namen des Areopagiten Dionyſius vorſetzte, hat ein vollſtändiges Syſtem dieſer Engelsklaſſen gegeben, welches in der Kirche fortwährend Geltung behalten hat. Sein, durchaus neuplatoniſches Syſtem, welches deshalb auch mit dem Grundgedanken des Origenes viele Aehnlichkeit hat, ruht auf dem Gedanken, daß die ewige an ſich

unſichtbare Güte ſich allen Weſen nach dem Grade ihrer Empfänglichkeit mittheile. Dieſer Grad der Empfänglichkeit unterſcheidet die verſchiednen Stufen der Weſen überhaupt und ſo auch die verſchiednen Stufen der Geiſter. Dieſe Geiſter ſind in drei Ordnungen getheilt, deren jede wieder drei Klaſſen enthält. Die erſte Ordnung iſt immer um Gott, unmittelbar mit ihm vereinigt (Thronen, Cherubim und Seraphim); die zweite beſteht aus den Gewalten, Herrſchaften und Mächten; die dritte aus den Engeln, Erzengeln und Fürſtenthümern. Das Ziel aller dieſer Ordnungen iſt Einigung mit Gott, Theilnahme an Gott. Die erſte Ordnung iſt im höchſten Grade rein und unwandelbar, ſie ſchaut den dreieinigen Gott und iſt in Gemeinſchaft mit Jeſu, ihr Schauen iſt nicht ein Schauen in Bildern, ſondern ein reines Schauen. Dieſe erſte Ordnung unterrichtet die zweite, indem ſie dieſelbe reiniget, erleuchtet und vollendet. Jede höhere Ordnung überhaupt unterrichtet die ihr zunächſt ſtehende niedere, indem ſie ihr die Kenntniß des dreieinigen Gottes giebt, der als Urgrund und Urſache alles erhält, und die letzte Ordnung unterrichtet dann die erſte der hierarchiſchen Ordnungen der Kirche. Bei Johannes von Damaſcus findet ſich die geſammte Lehre der griechiſchen Väter zuſammengefaßt. Die Engel ſind von Gott nach ſeinem Bilde aus Nichts geſchaffen, unkörperliche Naturen, wie der Hauch oder das unkörperliche Feuer; ſie ſind intelligible, ewig bewegliche, mit Freiheit des Willens begabte Weſenheiten, die Gott dienen und durch Gottes Gnade unſterblich ſind. Ihre Form und Gränze weiß nur ihr Schöpfer, in Beziehung auf uns heißen wir ſie unkörperlich und immateriell, denn eigentlich iſt bloß Gott ohne Körper und Materie; als geſchaffen ſind ſie veränderlich. Als unkörperlich ſind ſie der Reue nicht empfänglich, denn die Reue rührt bei den Menſchen von der körperlichen Schwäche her. Sie haben als zweite intelligible Lichter ihren Glanz aus dem erſten anfangsloſen Lichte, bedürfen weder Zunge noch Ohr, ſondern theilen ſich ohne äuſſere Worte ihre Gedanken und

Wünſche mit. Der Logos hat ſie geſchaffen, der heilige Geiſt nach ihren verſchiednen Graden vollendet. Sie ſind nicht uneingeſchränkt allgegenwärtig, werden aber durch körperliche Schranken nicht gefeſſelt, und erſcheinen den Menſchen in der dieſen angemeſſenen Geſtalt. Von Gottes Gnade erleuchtet ſagen ſie die Zukunft vorher und bedürfen als unſterblich der Ehe nicht. Sie ſind in intelligiblen Orten, an Glanz und Stufe verſchieden. Schnell in der Ausrichtung von Gottes Befehlen, ſind ſie über einzelne Völker und Menſchen geſetzt und unterſtützen und regieren die Menſchen. Sie konnten ſich früher zum Böſen wenden haben aber nun durch Gottes Gnade die Beharrung im Guten empfangen. Ihre Speiſe iſt das Anſchauen Gottes. Sie verwandeln ſich wie Gott es ihnen befiehlt, erſcheinen den Menſchen und theilen ihnen göttliche Geheimniſſe mit. Ihre Wohnung iſt im Himmel, ihr Beruf Gott zu loben und ſeinen Willen auszurichten. Sie ſind in drei Ordnungen und jede dieſer Ordnungen wieder in drei Klaſſen eingetheilt. Die Zeit ihrer Schöpfung wird allgemein vor der Schöpfung des Menſchen geſetzt, mit dem Unterſchiede, daß einige ſie vor allen Dingen geſchaffen werden laſſen, andere erſt nach der Schöpfung des erſten Himmels. Johannes von Damaſcus erklärt ſich für die Anſicht des Gregorius von Nazianzus, daß erſt die intelligible Weſenheit und darauf die ſinnliche und dann erſt der aus beiden beſtehende Menſch geſchaffen worden ſey, und beſtreitet diejenigen, welche irgend etwas durch Engel ſchaffen laſſen, da der dreieinige Gott allein Schöpfer ſey. Die Dämonen ſind aus den Engeln hervorgegangen. Der Vorſtand der irdiſchen Ordnung war erſt ein guter Engel und empörte ſich freiwillig gegen Gott und wurde böſe. Denn das Böſe iſt die Beraubung des Guten; das Gute iſt geiſtiges Licht, das Böſe geiſtige Finſterniß. Dem erſten Abfallenden folgte eine Menge von Engeln nach. Dieſe böſen Engel haben nur ſo viel Gewalt als Gott ihnen zuläßt; ſie können ſich in die verſchiedenſten Geſtalten verwandeln. Sie ſagen die

Zukunft vorher, weil ſie entweder dasjenige, was in der Ferne geſchieht, ſehen, oder ſie thun es aus bloßer Vermuthung. Sie verſtehen auch die heilige Schrift. Alle Bosheit und alle unreinen Eigenſchaften haben ſie erdacht, ſie können aber niemanden Gewalt anthun, und es iſt ihnen und denen, die ihnen folgen, das ewige Feuer bereitet. Nachdem ſie einmal gefallen ſind, können ſie nicht mehr Buße thun, ſo wenig als die Menſchen nach dem Tode.

Faſſen wir die Anſichten der chriſtlichen Lehrer über die Engel in den erſten acht Jahrhunderten zuſammen, ſo finden wir einmal die irrige mythiſche Auffaſſung dieſer Lehre in den gnoſtiſchen und manichäiſchen Syſtemen durch die einfache Annahme beſeitigt, daß die Engel Geſchöpfe Gottes und nicht ſelbſt Schöpfer, und daß ſie als vernünftige freie Weſen mit höheren geiſtigen Kräften und einer entſprechenden Leiblichkeit Organe Gottes für deſſen Wirkſamkeit auf die Welt und die Menſchen ſind. Indem dieß im Einzelnen ausgeführt wurde, gelangte man mit Benützung der Andeutungen der heiligen Schrift dazu, Klaſſen von Engeln anzunehmen, und einzelnen Engeln beſtimmte Geſchäfte zuzuweiſen, nicht ohne hin und wieder auf die Analogie der von den Heiden angenommenen Genien und Schutzgeiſter hinzudeuten. Die einzige bedeutende Verſchiedenheit in der Engellehre zeigte ſich in der verſchiednen Anſicht von dem endlichen Schickſale der guten und der böſen Engel. Die Anſicht des Origenes, welche als Ziel des Weltplanes die Wiederbringung aller Dinge ſetzte, mußte auch den Dämonen und ihrem Haupte die Möglichkeit der Beſſerung zugeſtehen, und bei den guten Engeln immer eine Verſchlimmerung als denkbar ſetzen, welche durch eine nachfolgende Beſſerung aufgehoben werden müßte. Es lag dieſer Anſicht nahe, die Erlöſung durch Chriſtum auch den Dämonen zu gute kommen zu laſſen. Die bibliſche Lehre war dieſer Annahme geradezu entgegen, und ſo findet ſich auch

die überwiegende Zahl von Stimmen für die unwiderrufliche Verdammniß der Dämonen. Wenn dieſe aber auch allgemein angenommen wurde, ſo blieb doch bei der Vorausſetzung des freien Willens der guten Engel ihre Veränderlichkeit und damit die Möglichkeit ihres Falles denkbar, und wenn ſie durch dieſen nicht in die Klaſſe der Dämonen gerathen ſollten, ſo mußte irgend eine Art der Erlöſung auch für ſie angenommen werden. Dieſe Schwierigkeit hob Auguſtinus dadurch, daß er den Fall der böſen Engel als einen einmaligen Act darſtellte, der ſich nicht wiederholen konnte. Die Gefallenen blieben in dem Zuſtande, in den ſie ſich ſelbſt geſtürzt hatten, und gehen der ewigen Verdammniß entgegen. Vor dieſem Falle war die Möglichkeit der Abweichung bei allen Engeln vorhanden, nach demſelben hörte ſie bei denjenigen, welche der Verſuchung zur Empörung gegen Gott widerſtanden hatten, auf, und dieſe ſind nun unwandelbar gut, ohne einer weitern Erlöſung zu bedürfen. Bei dieſer Annahme blieb alles dasjenige, was die früheren Väter von dem Weſen und der Thätigkeit der Engel auf den Grund der bibliſchen Schriften gelehrt hatten, ſtehen, und es wurde nur dasjenige ausgeſchieden, was wie die Erklärungen von Tatianus und von Athenagoras an gnoſtiſche Ideen ſtreifte, oder wie die origenianiſche der Erlöſung durch Chriſtum eine irrige Ausdehnung gab, und dieſe Annahme allein brachte die bibliſche Lehre von den Engeln und Dämonen mit dem auf das Menſchengeſchlecht allein berechneten durch den Sohn Gottes ausgeführten Heilsplan in Einklang.

7. Von der Vorſehung.

Die von Gott geſchaffene Welt wird von ihm erhalten und regiert. Gott leitet nicht nur den Gang der Weltereigniſſe im Allgemeinen, ſondern auch die Schickſale der einzelnen Völker und Menſchen, und erhält und

regiert die Thiere und alle Körper überhaupt. Das iſt Lehre der Schrift. Dieſe Schriftlehre von der Vorſehung hatten die Kirchenlehrer insbeſondere gegen die Annahme eines unbedingten Schickſals und den damit zuſammenhängenden Glauben an eine Einwirkung der Geſtirne auf die Schickſale der Menſchen zu vertheidigen und zu begründen. Dieſe Lehre erhielt ihre Vollendung erſt dann, wann die Menſchwerdung Gottes in Chriſto, durch welche der Zweck der Weltſchöpfung, die Beſeligung der Menſchen erreicht wird, als der Mittelpunkt des Dogma von der Vorſehung erkannt, und alle einzelnen Theile deſſelben auf dieſen Mittelpunkt zurückgeführt wurden.

Philo, deſſen Anſichten auch in Bezug auf dieſe Lehre auf die der Väter Einfluß hatten, legte der Lehre von der Vorſehung den Satz zu Grunde, daß Gott als die Quelle alles Guten alles ſo lenken müſſe, daß das Ganze und das Einzelne ſeine Beſtimmung erreiche, und daß der Gute auch äuſſerlich glücklich, der Böſe auch äuſſerlich unglücklich ſey. Hiernach mußte er eine allgemeine Vorſehung annehmen, die er doch als Iſraelite vorzugsweiſe als auf die Iſraeliten gewendet darſtellte. Der Glaube an die Vorſehung erſcheint ihm als unzertrennlich mit dem Glauben an Gott und an die Schöpfung verbunden, und er findet es eben ſo unmöglich, daß der Schöpfer ſich nicht um ſein Geſchöpf, als daß der Vater ſich nicht um ſein Kind bekümmern ſollte. Das Mißverhältniß, welches ſich hier auf Erden zwiſchen Tugend und Glück zeigt, ſucht er theils aus der Langmuth Gottes zu erklären, welche die Beſſerung des Sünders noch erwartet, theils weiſet er nach, daß man das ſcheinbare Glück des Böſen mit Unrecht Glück nenne, und nimmt nur eine allgemeine Aufſicht auf die Menſchen, nicht eine Beachtung jedes Einzelnen an. Was man phyſiſche Uebel nennt, erklärt er theils als nothwendige Ereigniſſe zur Erhaltung des Weltganzen, theils weiſet er den Nutzen einzelner dieſer angeblichen Uebel, der

ſchädlichen Thiere z. E. nach. Er widerſpricht der Behauptung, daß das ſittliche Böſe von Gott herrühre, welche einige durch die Verhärtung Pharaos zu beweiſen verſuchten, und erklärt ſich entſchieden gegen die Lehre von einem blinden Schickſale, welche von einigen aus 1 Moſ. 15, 16. hergeleitet, und dem zufolge die ſittliche Freiheit des Menſchen geläugnet wurde, welche Philo 1 Moſ. 2, 19. deutlich gelehrt fand. Damit hängt ſeine Bekämpfung der Anſicht von einer unausweichlichen Vorherbeſtimmung zuſammen, welche aus der bibliſchen Darſtellung des A. T. von einem Buche, in welches die Schickſale der Menſchen eingetragen ſeyen, hergeleitet wurde. Er gab zu, daß der Menſch aus eigner Kraft nichts Gutes thun könne, daß alle Kraft ihm von oben komme, daß nur Gott handle und die Creatur bloß leide; doch erklärt er den Menſchen für ſittlich frei, aber mit der Beſchränkung, daß alles Böſe dem Menſchen und alles Gute Gott zugeſchrieben werden müſſe. Er unterſcheidet dabei dasjenige, was von und durch Gott zugleich geſchieht, von demjenigen, was von Gott oder durch Gott geſchieht. Was durch Gott geſchieht, erfolgt vermittelſt der durch Gott mitgetheilten Kräfte, alſo durch Zulaſſung. Wenn der Menſch böſe wird, ſo geſchieht dieß wider den Willen Gottes; Gott duldet es, um die ſittliche Freiheit des Menſchen nicht zu beeinträchtigen, und auch das Böſe muß ſeinen Planen dienen. Wegen der auſſerordentlichen Tugend der Stammväter der Iſraeliten hat Gott dieſes Volk zum Gegenſtande ſeiner beſondern Fürſorge erwählt, und es zu ſeinem Prieſter- und Prophetenvolke gemacht, ſo daß der jüdiſche Hoheprieſter für das ganze Menſchengeſchlecht und für die ganze Natur bete.

Die früheren chriſtlichen Väter ſetzten zum Theil die Engel mit der Lehre von der Vorſehung in Verbindung. So läßt Hermas den Bau und die Beherrſchung der Creatur von Gott den Engeln übergeben. Athenagoras lehrt, daß der Schöpfer der Welt auf die Vorſehung

für das Gewordene bedacht ſey, weil er nichts gemacht haben könnte, wenn er nicht vorausſehend für alles ſorgte, daß er ferner viele Engel und Diener über die Elemente, die Himmel und die Welt und was in ihr iſt und deſſen Wohlordnung geſetzt habe, daß er mit Wiſſenſchaft und Kunſt alles erhalte und überſchaue und daß ihm und ſeinem Sohne dem Logos alles unterworfen ſey. Gott habe die vollkommene und allgemeine Vorſehung über das Ganze, über die Theile ſeyen die Engel geſetzt. Daß Gott für alles Vorhandene ſorge, ſprechen alle Väter aufs ſtärkſte aus. Er iſt der Allaufſeher nach Clemens v. R. und Ignatius; er bewegt, wirkt, nährt alles, ſagt Theophilus, hat die Vorſehung über alles, regiert und belebt alles, herrſcht über das Ganze und umfaßt alles mit allmächtiger Kraft. Von ſeinem Geiſte wird die ganze Schöpfung umfaßt, und den umfaſſenden Geiſt mit der Schöpfung umfaßt die Hand Gottes. Wenn er ſeinen Athem anhält, vergeht die Welt, und alles wird durch ſeine Vorſehung allein verwaltet. Gott weiß, ſagt Irenäus, die geſammte Zahl des Gewordenen und des Werdenden, alles hat nach ſeiner Vorſehung die ihm angemeſſene Beſchaffenheit, Ordnung, Zeit, Zahl und Quantität erhalten; nach ſeiner Vorſehung kannte Gott die Schwäche des Menſchen und deren Folgen. Gegen das Fatum erklären ſich beſonders Juſtinus und Tatianus auf das ſtärkſte. Die eigentlich chriſtliche Beziehung der Lehre von der Vorſehung hat zuerſt Clemens von Alex. deutlich ausgeſprochen. Die chriſtliche Philoſophie, ſagt er, ſetzt und beweiſet die göttliche Vorſehung. Wenn man ſie wegnimmt, iſt die Heilsanſtalt Chriſti eine Fabel. Die chriſtliche Lehre erkennt Gott als Schöpfer, und nimmt eine Vorſehung für das Einzelnſte an. Sie weiß, daß die veränderliche und geſchaffene Natur der Elemente unſre Aehnlichkeit mit Gott zum Zwecke habe, und daß jedem Unterrichte die Belehrung über die Heilsanſtalt durch Chriſtum vorangehen müſſe. Es iſt ſtrafbar, nach

Beweiſen für die Vorſehung zu fragen, und gottlos anzunehmen, daß die Geſammtheit der Propheten und die ganze Heilsanſtalt nicht der Vorſehung gemäß erſchienen ſey. Das bloße Anſchauen der Schöpfung gebe Zeugniß für die Vorſehung, da alles in ihr entweder in Ordnung geworden oder nach Ordnung offenbart ſey.

Dieſe Anſicht von der Entbehrlichkeit und Schädlichkeit von Beweiſen für die Vorſehung theilten die Väter im Allgemeinen nicht; ſie bewieſen vielmehr die Vorſehung theils aus der Nothwendigkeit, daß der Schöpfer auch für die Welt ſorge (Nemesius c. 48.), theils aus der herrlichen Ordnung der Welt (Lactant. de opif. Dei.) und beſonders aus dem wundervollen Baue des menſchlichen Körpers, theils aus der Einrichtung der Welt überhaupt, wie Baſilius d. Gr. in ſeinen Predigten über die Schöpfungsgeſchichte, welche Ambroſius für die lateiniſche Kirche bearbeitete. Nemeſius führt (c. 42—44.) für die Chriſten die Wunder des A. T. und die Menſchwerdung Chriſti als Beweis für die Vorſehung an, und für die Heiden die Regelmäßigkeit des Weltlaufs, die herrliche Einrichtung der Körper und die Erfahrung, daß die Strafe häufig die Sünde auf eine wunderbare Weiſe treffe, und weiſet darauf hin, daß ohne Vorſehung weder die Gerechtigkeit und Güte Gottes, noch deſſen Vorherwiſſen, noch irgend eine Prophezeiung beſtehen könne. Theodoretus beweiſet in zehn Predigten die Vorſehung aus dem Bau der Welt, beſonders aus dem Einfluſſe der Geſtirne auf die Welt und die Menſchen, dann aus der Einrichtung der Erde, aus dem Bau des menſchlichen Körpers, aus der ſittlichen und bürgerlichen Verfaſſung der Menſchen, aus der Nothwendigkeit der endlichen Belohnung der Tugendhaften, und aus der Menſchwerdung Chriſti. Salvianus widerlegt in ſeiner Schrift von der Regierung Gottes diejenigen, welche wegen des Unglückes der Zeiten, in denen er lebte, an der Vorſehung Gottes zweifelten, und beweiſet erſtlich, daß der wahre

Fromme nicht unglücklich ſeyn könne, dann daß der Schöpfer der Welt auch ihr Regent ſeyn müſſe, ferner, daß wenn Gott nicht fortwährend für die Welt ſorgte, wir vergebens Chriſtum verehren und zu Gott beten würden, und leitet das Unglück ſeiner chriſtlichen Zeitgenoſſen von ihrem Unglauben und ihrer Laſterhaftigkeit her.

Die Vorſehung Gottes im Einzelnſten und für das Einzelnſte wurde fortwährend feſtgehalten. Clemens von Alex. ſagt (Strom. VII, 2.), daß die Natur des Sohnes alles aufs beſte regiere, daß von ihm die Vorſehung für das Ganze und für das Einzelne ausgehe, und (ebend. VI, 17.) daß die verſchiednen Städte und vielleicht auch alle einzelnen Menſchen ihre eignen Engel hätten, denn der Hirte ſorge auch für die einzelnen Schaafe. Eben ſo erklären ſich Novatianus und Nemeſius, und Junilius nimmt ausdrücklich eine allgemeine Vorſehung für die Erhaltung alles Geſchaffenen in ſeinem Weſen, und eine beſondre für die Regierung der einzelnen, beſonders der vernünftigen Weſen an. Die allgemeine zeige ſich in der ſteten Erneuerung der Geſchlechter der Geſchöpfe und in der Erhaltung des Bleibenden (der Sonne und der Sterne); die beſondere gehe entweder von Gott aus für Engel und Menſchen, oder von Engeln für ſich und die Menſchen, oder von Menſchen für ſich ſelbſt. Hieronymus bemerkt, daß die Vorſehung in Beziehung auf die Menſchen für die einzelnen ſorge, in Beziehung auf die Thiere aber nur dahin wirke, daß die Thiergeſchlechter und die Thierarten erhalten werden, und indem er von einem irrigen Begriffe von Gottes Allwiſſenheit ausgeht, findet er es Gottes unwürdig, ſich mit den kleinſten und werthloſen Thieren fürſorgend zu beſchäftigen. Dagegen läßt Auguſtinus, auch hierin wie überall das Ganze der Lehre im Auge habend, die Vorſehung Gottes ſich über alle Dinge ohne Ausnahme erſtrecken, und macht deren Beſtehen ausſchließlich von dieſer Vorſehung abhängig. Johannes Damaſcenus hat auch in dieſer Lehre die Anſich-

ten der früheren griechiſchen Väter zuſammengefaßt. Er führt erſt die früheren Definitionen der Vorſehung an, daß ſie ſey die Sorge Gottes für das Seyende, oder der Wille Gottes, durch welchen alles Seyende die ihm angemeſſene Leitung erhält, und leitet daraus die Nothwendigkeit her, daß alles Gottes würdig und aufs beſte geſchehe. Der Schöpfer müſſe zugleich Regent ſeyn; ſeine ſchaffende, erhaltende und regierende Kraft ſey ſein guter Wille; weil er gut ſey, ſo ſorge er überhaupt, und weil er weiſe ſey, ſo ſorge er aufs beſte. Alles was in unſrer Gewalt ſtehe, ſey gut und müſſe von uns bewundert werden, was aber in unſrer Macht ſtehe, das gehöre nicht der Vorſehung, ſondern unſerm freien Willen an, und was dieſem nicht angehöre, geſchehe theils nach dem Wohlgefallen Gottes, theils durch ſeine Zulaſſung.

Bei der Lehre von der Vorſehung kamen die zwei Fragen eigens zur Unterſuchung, wie ſich der freie Wille des Menſchen, und wie ſich das Uebel in der Welt zur göttlichen Vorſehung verhalte. Die erſte Frage fand ihre Veranlaſſung darin, daß man die Vorſehung zugleich als Vorherſehung dachte und dadurch den freien Willen für gefährdet hielt; die zweite führte zu den verſchiedenen Verſuchen der Theodicee, um den Begriff Gottes mit den in der Welt beſtehenden Uebeln zu vereinigen.

Die Syſteme der Gnoſtiker und Manichäer hatten vorzugsweiſe den Zweck, das Daſeyn des Uebels in der Welt zu erklären, und ſie hatten dieß dadurch gethan, daß ſie die Urſache des Uebels entweder in der Schöpfung der Welt durch einen untergeordneten Weltſchöpfer oder in der Materie nachwieſen, und das weltliche Daſeyn, in welchem das Uebel überhaupt allein vorhanden ſeyn könne, nur als den Uebergang zu einem vollkommenen Daſeyn im Lichtreiche dachten. Die chriſtlichen Lehrer mußten nachweiſen, daß die Annahme der Weltſchöpfung durch den höchſten Gott die Erklärung des Vorhanden-

ſeyns des Uebels nicht unmöglich mache, und ſie thaten dieß beſonders dadurch, daß ſie den Begriff des Uebels und ſeine Urſachen anders als jene Häretiker beſtimmten. Sie betrachteten es theils als Beſſerungsmittel, wie Juſtinus, der es dem Teufel zuſchrieb, welchem Gott zugelaſſen habe, die Menſchen dadurch zu prüfen; oder ſie ſetzten es mit der Annahme in Verbindung, daß Gott die Leitung der Welt im Einzelnen den Engeln übertragen habe, deren Nachläſſigkeit der Grund des Uebels geworden ſey, wie Athenagoras that; oder ſie hielten es, wie Theophilus, für eine Folge der Sünde, oder unterſchieden, wie Tertullianus, phyſiſches und moraliſches Uebel, und ſchrieben jenes Gott, dieſes dem Teufel zu. Die alexandriniſchen Väter, Clemens und Origenes, haben auch über dieſen Gegenſtand tiefergehende Unterſuchungen angeſtellt. Jener unterſcheidet zuerſt den wirkenden und den zulaſſenden Willen Gottes. Das Uebel entſtehe nicht durch den Willen Gottes, ſondern nur weil es Gott nicht verhindere, und Gott leite auch die böſen Handlungen des Menſchen zum Guten. Origenes ſetzte den Grund des Böſen weder in Gott noch in die Materie, ſondern in den freien Willen des Menſchen, weil, wenn Gott Urheber des Böſen wäre, er weder belohnen noch beſtrafen könnte. Das moraliſche Böſe komme nicht von Gott, aber das phyſiſche veranſtalte er, und laſſe es zur Beſſerung der Menſchen gereichen. Den tieferen Grund des ſittlichen Uebels unter den Menſchen giebt die ſeinem Syſteme zu Grunde liegende Lehre von der Präexiſtenz der Menſchenſeelen, welche durch Abfall von einer höhern Geiſterſtufe in Menſchenkörper gerathen ſeyen. Arnobius beſchränkt ſich darauf zu erklären, daß wir die Urſache des Uebels nicht kennen, und nur das gewiß wiſſen, daß Gott deſſen Urheber nicht ſey; Lactantius aber nähert ſich der dualiſtiſchen Anſicht, indem er das Beſtehen der Welt ohne ſtreitende Dinge für unmöglich, einen Gegenſatz zwiſchen Gutem und Böſem alſo für unausweichlich

erklärt. Da das Böſe ſonach nothwendig war, Gott ſelbſt aber es nicht hervorbringen konnte, ſo ſchuf er zwei erhabene Weſen, den Sohn Gottes und den Teufel, welcher im Anfange auch gut war, aber aus Neid gegen den Sohn abfiel und die Quelle alles Böſen wurde. Beide wetteifern miteinander in Hervorbringung des Guten und des Böſen, und beide müſſen ſeyn, um dem Menſchen die Wahl zwiſchen Gutem und Böſem möglich zu machen.

Häufig wurden die gegen Gottes Güte und Gerechtigkeit aus dem Daſeyn des Uebels in der Welt hergeleiteten Einwürfe durch den platoniſchen Satz bekämpft, daß das Böſe kein Reales, ſondern bloße Negation, Abweſenheit des Guten, Nichts ſey; daß nur die Sünde im eigentlichen Sinne ein Uebel genannt werden könne, und alles andre, was man gewöhnlich Uebel heiße, nur Scheinübel ſeyen, welche als Prüfungen von Gott zugelaſſen zur Beſſerung und alſo zum Guten führten. Das moraliſche Böſe komme aus der Freiheit des Menſchen und werde dieſem daher zur Schuld. Die Freiheit aber, ſo behaupteten die Lehrer bis nahe an Auguſtinus einſtimmig, ſey durchaus unerläßlich, weil ohne ſie keine Tugend denkbar ſey.

Auguſtinus iſt auch in Beziehung auf dieſe Frage der bedeutendſte unter den lateiniſchen Lehrern. Da behauptet wurde, daß Gott die Menſchen hätte vollkommner ſchaffen ſollen, ſo erklärte er, daß die Vollkommenheit des Univerſums verſchiedene Geſchöpfe nöthig gemacht hätte. Der verkehrte Gebrauch, welchen der Menſch von ſeiner Freiheit mache, könne allerdings nicht erklärt werden, weil man über den Willen hinaus keine weitere Urſache der Sünde ſuchen dürfe. Verführungen zur Sünde ſeyen vorhanden, und Gott habe, um dieſe Verführungen nicht aufhören zu laſſen, den Teufel nicht vernichtet. Auch das Böſe geſchehe nicht ohne Gottes Willen, aber man müſſe dabei die Wirkung und die Zu-

laſſung Gottes unterſcheiden. Gott könne nicht Urheber des Böſen ſeyn, weil dieß ſeiner Weisheit und ſeiner Güte widerſpreche, und jedes vorhandene Weſen habe noch etwas Gutes an ſich, aber die Zulaſſung des Böſen ſey heilſam, weil daraus der Werth des Guten erhelle. Auch das unglückliche Daſeyn des Sünders ſey doch dem Nichtſeyn vorzuziehen, und durch die Strafe der Sünde verherrliche Gott ſeine Gerechtigkeit.

Johannes von Damaſcus hat, um zu beweiſen, daß Gott nicht der Urheber des Böſen ſey, darauf aufmerkſam gemacht, daß die heilige Schrift häufig die Zulaſſung Gottes als eine Wirkſamkeit Gottes bezeichne (Röm. 9, 21.), es erhelle aber aus 2 Tim. 2, 20. daß es von dem freien Vorſatze des Menſchen abhänge, ſich aus einem Gefäße der Unehren zu einem Gefäße der Ehren zu machen. Röm 11, 8. und 32. ſeyen nicht ſo zu verſtehen, als ob Gott dasjenige, wovon in dieſen Stellen die Rede iſt, gewirkt, ſondern ſo, daß er dieß bloß zugelaſſen habe, weil auſſerdem die Freiheit des Willens und das Gute nicht beſtehen könne, deſſen Weſen eben in der Freiheit gegründet ſey. So müſſe man auch Jeſ. 45, 7. und Amos 3, 6. die doppelte Bedeutung des Böſen im Auge haben, das ſeiner Natur nach Böſe, welches dem Willen Gottes widerſtreite, und das Unglück, das an ſich kein Böſes, ſondern für die Einſichtsvolleren Anlaß zur Beſſerung ſey. Gott ſey bloß Urheber dieſes letzteren Böſen.

8. Von dem Menſchen.

Die Hauptlehre des Chriſtenthums, daß Jeſus der Chriſt ſey, erhielt von der einen Seite durch die genauen Beſtimmungen über das Weſen des Sohnes und ſein Verhältniß zum Vater Erläuterung, weil dadurch das eine Erforderniß der Erlöſung, die wahre Gottheit des Soh-

nes, für die Kirchenlehre feſtgeſtellt wurde. Von der andern Seite machte die Erſcheinung des Sohnes Gottes als Menſch, ohne welche die Erlöſung des Menſchengeſchlechts nicht gedacht werden konnte, eine genauere Erörterung der Lehre vom Menſchen nöthig, ſowohl um beſtimmen zu können, welche Natur das Wort, welches Fleiſch wurde, bei ſeiner Menſchwerdung angenommen habe, als um aus der Natur des Menſchen ſelbſt die Erlöſungsbedürftigkeit deſſelben und die Mängel zu erkennen, welchen durch die Erlöſung abgeholfen werden ſollte. Es findet ſich hier zuerſt ein Unterſchied in den Anſichten von den Theilen des Menſchen. In den bibliſchen Schriften iſt durchaus nur von Leib und Seele als Beſtandtheilen des Menſchen die Rede, und nur einzelne Stellen ſcheinen auf eine Dreitheiligkeit des Menſchen hinzudeuten, wie die platoniſche Philoſophie ſie annahm, 1 Theſſ. 5, 23. nemlich, wo Paulus den Theſſalonichern wünſcht, daß Gott ihnen Leib, Seele und Geiſt heiligen möge, und Hebr. 4, 3. wo von einer Scheidung von Seele und Geiſt durch den Logos die Rede iſt. Auf dieſe Stellen beſonders gründeten diejenigen Väter, welche die platoniſche Philoſophie zur Erläuterung chriſtlicher Lehren anwandten, ihre Behauptung von drei Theilen des Menſchen und ſetzten dieſelbe in Beziehung zur Erlöſung. Dieſe Behauptung und die platoniſche Anſicht von dem Verhältniſſe des Körpers zur Seele und zum Geiſte wirkte auf die Beſtimmungen über die Annahme der menſchlichen Natur durch den Sohn Gottes ein. Dieſer mußte die vollſtändige menſchliche Natur angenommen haben, um die Menſchen erlöſen zu können, und die Unterſuchungen über die menſchliche Natur überhaupt ſtanden demnach im genauen Zuſammenhang mit den Unterſuchungen über die Erlöſung. Es läßt ſich auch bei dieſer, wie bei den andern chriſtlichen Lehren bemerken, daß in den vier erſten Jahrhunderten die Erläuterungen der einzelnen Dogmen von einem Theile der Lehrer vorzugsweiſe aus der platoniſchen Philoſophie ge-

ſchöpft wurden, daß den dadurch entſtandenen Erklärungen und Sätzen von anderen Lehrern auf den Grund der Schriftlehre widerſprochen wurde, und daß jene platoniſirenden Beſtimmungen bei allmählig fortſchreitendem Verſtändniß des Geſammtdogma von der Kirche nach und nach ausgeſchieden wurden und Beſtimmungen Platz machten, welche der bibliſchen Lehre gemäßer waren. Es war dieß ſowohl bei den Anſichten von der Natur der Seele und ihren Theilen, als von dem Urſprunge derſelben der Fall, wobei die Behauptung von einer Präexiſtenz der Seelen und die Frage zur Unterſuchung kam, ob die einzelnen Seelen von Gott geſchaffen oder mit dem Körper zugleich gezeugt würden. Die Irrthümer der gnoſtiſchen Partheien und der Manichäer in Bezug auf die Natur des Menſchen mußten als dem Heilsplane durch Chriſtum durchaus widerſtreitend vor allen bekämpft und dann nachgewieſen werden, wie die platoniſche Lehre von drei Theilen des Menſchen der Schriftlehre und insbeſondere der richtigen Anſicht von der Menſchwerdung des Sohnes widerſtreite.

Die platoniſirenden Anſichten über die Natur des Menſchen hatten die Väter aus der alexandriniſchen Philoſophie und namentlich aus Philo ſich angeeignet, welcher der Lehre vom Menſchen eine beſondre Aufmerkſamkeit gewidmet hatte. Wir geben daher zuerſt die philoniſche Darſtellung der Lehre vom Menſchen, weil ſie die der platoniſirenden Väter in hohem Grade erläutert. Philo hat in dieſer Lehre theils die Volksanſichten ſeiner Zeit, theils die Lehren der Platoniker und der Stoiker über den Menſchen benützt, und dieſelbe durch allegoriſche Auslegung in den moſaiſchen Büchern nachzuweiſen verſucht. Folgendes ſind die Hauptſätze ſeiner Lehre. Die Seelen präexiſtiren. Sie kamen vom Himmel auf die Erde herunter in Menſchenkörper und ſind ein Abglanz oder Bild Gottes, ätheriſcher oder feuriger Natur, wie die himmliſchen Naturen, unvergänglich wie dieſe, und deshalb frei

und zurechnungsfähig. Ehe die Seele in den Körper kömmt iſt ſie Einheit (Monas), wenn ſie ſich mit dem Körper verbindet, wird ſie Zweiheit (Dyas); nach dem Tode wird die Seele des Frommen wieder zur Einheit. Ueber die Art des Ueberganges der Seele in den Körper beſtimmt Philo nichts, und läßt es unentſchieden, ob ſie erſt bei dieſem Uebergange ſich verdichte, oder ob ſie ſchon vorher ein feſteres Weſen habe.

Der Menſch beſteht aus Körper und Seele; die Seele theilt ſich entweder in λογισμός (welcher den λόγος und νοῦς befaßt) θυμικόν und ἐπιθυμία; oder in ἄισθησις, λόγος (Wort) und νοῦς; im allgemeinen aber in λογικόν und ἄλογον, zu welchem letzterem die Sinne gehören. Dieſe letztere Eintheilung hängt mit dem Unterſchiede einer vernünftigen und ſinnlichen Seele zuſammen, und deutet auf die Unterſcheidung von pſychiſchen und geiſtigen und materiellen Menſchen, welche bei den Gnoſtikern ſo bedeutend wurde. Philo nimmt drei Theile des Menſchen an, Geiſt (πνεῦμα, νοῦς, λόγος), Seele (ψυχή), Leib (σάρξ, σῶμα). Ob der Geiſt im Herzen oder im Gehirne ſeinen Sitz habe, läßt er unbeſtimmt. Die reineren Geiſter kamen aus Wißbegierde in die Körper herab, die anderen durch Abfall. Der Körper iſt das Gefängniß der Seele und die Quelle des Böſen. Aber auch die Seele hat Theil am Böſen; denn es giebt Leidenſchaften der Seele (πάθη). Das Böſe wird zum Böſen, wenn der Geiſt die Begierden in ſich aufnimmt, oder ihnen nicht widerſtrebt. Jeder Menſch iſt durch ſeine Geburt ein Sünder, und auch ohne Anlaß und Beiſpiel von ſelbſt zum Böſen geneigt. In jedem bleiben angeborne Fehler zurück. Doch iſt der Menſch nicht gänzlich verdorben, ſondern ſittlich frei, und es beſteht kein Zuſammenhang zwiſchen der Sünde Adams und der Sünde des Menſchengeſchlechts. Jede gute That aber kommt von Gott, und der Menſch für ſich kann nur Böſes thun. Der Leib iſt ſterblich, die Seele unſterblich; dieſe Unſterblichkeit iſt Rückkehr der Seele zu ihrem himm-

liſchen Urſprung. Die Böſen gehen in unreine Körper oder werden vernichtet, die Ungläubigen werden in den Tartarus, in die tiefſte Finſterniß verſtoßen. Gott ſchuf den idealen Menſchen (1 Moſ. 1, 27.) und den wirklichen Menſchen (1 Moſ. 2, 7.), dieſen gemeinſchaftlich mit den Engeln, weil er aus Gutem und Böſem beſteht, welches letztere die Engel hervorbrachten. Adam war an Leib und Seele vollkommen, weil in der jugendlichen Schöpfung die Stoffe noch reiner und vollkommner waren als ſpäter, und weil Gott auch aus dieſen reinen Stoffen noch das Vorzüglichſte auswählte. Die Seele iſt nach dem Ebenbilde Gottes geſchaffen. Adam war Herr der ſichtbaren Natur, hatte Umgang mit ſeligen Geiſtern und war ſelbſt rein und des göttlichen Geiſtes voll. Der Sündenfall war Folge der ſchwachen und ſterblichen menſchlichen Natur. Der Keim alles Laſters iſt die Wolluſt. Das Paradies, die Schlange und der Befehl Gottes an die erſten Aeltern im Paradieſe ſind Bilder. Der urſprüngliche Zuſtand würde wieder eintreten, wenn die Menſchen ein göttliches Leben führten. Dieß iſt bis jetzt nicht geſchehen; denn von Adam an hat das Menſchengeſchlecht von Generation zu Generation ſich fortwährend verſchlechtert. Doch iſt Gottes Ebenbild im Menſchen nicht verloren, ſondern bloß verdunkelt, und die Verwandtſchaft mit Gott, die in der vernünftigen Seele und in den guten Eigenſchaften des aus allen Elementen zuſammengeſetzten Leibes beſteht, iſt geblieben.

So ſtellt Philo die Lehre vom Menſchen dar. Die chriſtlichen Lehrer hielten ſich zunächſt an die moſaiſchen Stellen von der Schöpfung des Menſchen, nach welchen Gott den Menſchen ihm zum Bilde (εἰς εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν) gemacht, ihn aus einem Erdenkloß gebildet, und ihm einen lebendigen Odem eingehaucht hat, wodurch der Menſch eine lebendige Seele wurde (εἰς ψυχὴν ζῶσαν). Aus dem verſchiednen Verſtändniß dieſer Stellen giengen die verſchiednen Anſichten über die Natur des Menſchen hervor; dieſes Verſtändniß ſelbſt aber richtete ſich nach den vorgefaßten Be-

griffen der Lehrer, nach welchen ſie entweder in Gott ſelbſt eine gewiſſe Körperlichkeit annahmen, und dieſe auf die menſchliche Seele übertrugen, oder die platoniſche Anſicht in dieſen Stellen zu finden glaubten, und ſie nach derſelben erklärten, wobei ihnen beſonders der Unterſchied zwiſchen εἰκών und ὁμοίωσις, der in der griechiſchen Ueberſetzung des A. T., welche ſie gebrauchten, ausgedrückt war, zu ſtatten kam. So glaubten auch die gnoſtiſchen Partheien ihre Anſichten von der Natur und den Theilen des Menſchen aus dieſen Stellen vollſtändig rechtfertigen zu können.

Daß Gott dem Menſchen den lebendigen Odem eingeblaſen habe, führte zu der Annahme, daß ein Theil im Menſchen aus dem göttlichen Weſen ſey. Daß Gott den Menſchen nach ſeinem Bilde und nach ſeiner Aehnlichkeit geſchaffen habe, ſchien nöthig zu machen, nachzuweiſen, wie ſich dieſes Bild und dieſe Aehnlichkeit zu den einzelnen Theilen des Menſchen verhalte, und indem man durch die allegoriſche Erklärung in den Kleidern von Fellen, welche Gott den erſten Menſchen gab, den Körper fand, hatte man einen weiteren Beſtimmungsgrund für die Eintheilung des menſchlichen Weſens.

Jeſus war gekommen, den ganzen Menſchen zu erlöſen und ſelig zu machen. Dieſer im N. T. klar und deutlich gelehrte Satz konnte weder mit den gnoſtiſchen und manichäiſchen, noch mit den platoniſchen Lehren über das Verhältniß von Körper, Seele und Geiſt beſtehen. Dieſen Lehren zu Folge kam Erlöſung und Seligkeit vorzugsweiſe dem Geiſte zu Gute, der Körper wurde nicht in dem Werthe, welchen ihm die heilige Schrift giebt, anerkannt; die Trennung von Seele und Geiſt brachte eine Scheidung in das Innere des Menſchen, welche durch die Lehre der Schrift nicht zu rechtfertigen, und mit demjenigen, was dieſe über Seligkeit und Verdammniß des ganzen Menſchen lehrte, nicht in Uebereinſtimmung zu bringen war. Die fortgehende Forſchung der Kirchenlehrer über dieſen Gegenſtand mußte, um die einfache, bibliſche Lehre vom Menſchen in beſtimmte

Ausdrücke zu faſſen, das Gnoſtiſche und das Manichäiſche, und eben ſo das Platoniſche ausſcheiden, zugleich aber auch jene Vorſtellungen berichtigen, welche von der falſchen Annahme einer relativen Körperlichkeit des Geiſtes ausgieng, und dem Weſen der Seele, wie dem Weſen Gottes eine feine Körperlichkeit zuſchrieb.

Die gnoſtiſchen Syſteme, von welchen uns Aeuſſerungen über die Natur des Menſchen erhalten ſind, legen alle den Gedanken zu Grunde, daß der höhere Theil des Menſchen, der eigentliche Menſch, aus Gottes Weſen ſelbſt, aus dem Lichtreiche herabgekommen ſey. Dieſer höhere Theil iſt mit der Seele vereinigt, welche von einem untergeordneten Schöpfer herrührt; der Körper iſt ganz ohne Werth, und wird, nachdem er ſeine Beſtimmung auf Erden erfüllt hat, vernichtet. Die höchſte Vollendung, die Seligkeit, welche in dem Aufenthalte im Lichtreiche beſteht, erlangt nur der Geiſt, oder diejenigen, welche reine Geiſter geworden und von der Seele befreit ſind. Einen niederen Grad von Seligkeit genießen diejenigen, welche nur Seele ſind, ohne den Geiſt zu haben. So unterſchieden die Valentinianer den materiellen Theil des Menſchen (der von dem äuſſerlich ſichtbaren Körper verſchieden iſt, und wahrſcheinlich als ein feinmaterielles luftiges Weſen gedacht wurde, welches die ganze Geſtalt des äuſſeren Körpers hat), den pſychiſchen Menſchen, welchen der Demiurg in dieſen feinmateriellen Leib eingehaucht (ſo erklärten ſie 1 Moſ. 2, 7.), den geiſtigen Menſchen, der von der Achamoth ohne Wiſſen des Demiurgen mit dem pſychiſchen Menſchen vereinigt wurde, und den äuſſeren fleiſchlichen ſichtbaren Körper, welchen ſie durch allegoriſche Erklärung in 1 Moſ. 3, 21. fanden. Es ergab ſich dadurch eine Seligkeit der Einzelnen, welche in der Natur dieſer Einzelnen lag, und bei den Geiſtigen eine Wiedereinſetzung in den vorigen Stand war. Die Erlöſung durch den aus dem Lichtreiche herabkommenden Heiland war nur die Befreiung der von dem Demiurgen unterjochten Geiſtigen und

deren Zurückführung ins Lichtreich. Die ganze ſichtliche Erſcheinung dieſes Heilandes war nur Schein, und Chriſti Tod als Grund der durch Gottes Gnade veranſtalteten Erlöſung hatte in dieſem Syſteme keine Stelle, und eben ſo wenig im manichäiſchen, welches die Erlöſung auch nur in die Sammlung aller zerſtreuten Lichttheile ſetzt, und das Ende des Weltganges als Wiederbringung des Anfangs erſcheinen läßt, durch welche das Lichtreich wieder vollſtändig und vollzählig wird.

Unter den früheren chriſtlichen Lehrern hat ſich Tatianus dieſer gnoſtiſchen Betrachtungsweiſe einigermaſſen genähert, ſchon ehe er ſelbſt den ſyriſchen Gnoſtikern ſich anſchloß. Er verwarf die gewöhnliche Definition des Menſchen, daß er ein vernünftiges der Intelligenz und Wiſſenſchaft (νοῦ καὶ ἐπιστήμης) empfängliches Weſen ſey, und unterſchied Seele und Geiſt als Niederes und Höheres. Im Geiſte ſey Gottes Bild und Aehnlichkeit; der Menſch ſey durch den Logos zum Bilde der Unſterblichkeit gemacht, und ſey unſterblich, weil er einen Theil Gottes empfangen habe. Er wurde ſterblich, da ſich der Geiſt von ihm trennte. Die Seele ſtirbt und wird mit dem Körper aufgelöſet, wenn ſie die Wahrheit nicht kennt, und ſteht dann am Ende der Welt mit dem Körper auf. Am Anfange lebte der Geiſt mit der Seele, und da dieſe ihm nicht folgte, verließ er ſie; doch bewahrte die Seele einen Funken ſeiner Kraft, deſſen unrichtige Anwendung zu götzendieneriſchen Irrthümern führte. Nur bei den Gerechten iſt Gottes Geiſt; in ihnen wirkte er als prophetiſcher Geiſt. Diejenigen, welche der Weisheit folgten, erwarben dadurch den verwandten göttlichen Geiſt, die andern erſchienen als Gottesfeinde. Nur der iſt im eigentlichen Sinne Menſch, der ohne den Thieren Aehnliches zu thun, ferne von der Menſchheit (πόῤῥω ἀνθρωπότητος) zu Gott ſelbſt geht. Da die Seele ſündigte, entwich der vollkommene Geiſt, der ihr Flügel gab, und die erſten Menſchen wurden aus der höheren Erde ausgeſtoßen. Im Menſchen aber iſt derſelbe

Geiſt, der durch die ganze Welt, durch Geſtirne, Engel und Pflanzen durchgeht.

Tatianus dachte ſich alſo die erſten Menſchen in einer höheren Erde mit Geiſt und Seele. Sie fielen, verloren dadurch den Geiſt, und die Seele wurde ſterblich, ſtirbt mit dem Körper und ſteht mit ihm auf, und wird nur durch Wiedervereinigung mit dem Geiſte unſterblich.

Juſtinus erklärt den Körper für die Wohnung der Seele, und die Seele für die Wohnung des Geiſtes, theilt alſo den Menſchen in Leib, Seele und Geiſt, behauptet aber ausdrücklich, daß die drei Theile des Menſchen ſelig würden. Irenäus hatte die Anthropologie der Gnoſtiker zu bekämpfen, welche den Geiſt weit über die Seele ſetzten und den Körper vernichtet werden ließen. Er lehrt, daß der Menſch Leib von der Erde und Seele und Geiſt von Gott iſt, eine Miſchung von Seele und Fleiſch nach Gottes Aehnlichkeit durch Gottes Hände, d. h. den Sohn und den Geiſt gebildet, und erkennt jeden Menſchen als ſolchen für Gottes Gebilde, auch den der ſeinen Gott nicht kennt. In entſchiednen Gegenſatz gegen die gnoſtiſche Lehre behauptet er, daß Seele und Geiſt wohl Theile des Menſchen, aber keineswegs der ganze Menſch ſeyen, dieſer ſey vielmehr die Vereinigung und Vermiſchung der Seele, die den Geiſt des Vaters aufnimmt mit dem nach dem Bilde Gottes gemachten Fleiſche. Wenn man den Geiſt allein ohne das Fleiſch für den Menſchen erkläre, ſo erhalte man dadurch nicht einen geiſtigen Menſchen, ſondern nur den Geiſt des Menſchen oder den Geiſt Gottes. Dieſer Geiſt mit der Seele vermiſcht und mit dem Körper (dem Gebilde) vereinigt, werde durch die Ausgießung des Geiſtes Gottes ein geiſtiger und vollkommener Menſch, und dieſer ſey es, der nach dem Bilde und nach der Aehnlichkeit Gottes gemacht ſey. Unkörperlich ſeyen die Seelen im Vergleich mit den ſterblichen Körpern, und eben ſo der lebendige Odem, den Gott dem Menſchen einblies. Der vollkommene Menſch beſtehe aus Fleiſch, Seele und Geiſt, der Geiſt mache ſelig,

das Fleiſch werde vereinigt und gebildet, und die zwiſchen beiden befindliche Seele erhebe ſich zuweilen mit dem Geiſte, zuweilen falle ſie mit dem Fleiſche in irdiſche Luſt. Irenäus nimmt alſo nicht drei urſprüngliche Theile des Menſchen an, ſondern nur Seele und Leib; die Seele aber wird geiſtig durch die Einwirkung des göttlichen Geiſtes, und ſo ſind diejenigen Menſchen, welche dieſe Einwirkung nicht erfahren, allerdings von den geiſtigen und vollkommenen Menſchen verſchieden.

Clemens von Alexandrien unterſcheidet den fleiſchlichen, unvernünftigen Geiſt von der vernünftigen Seele, und ſchreibt jenem die niederen, dieſer die höheren Geſchäfte des innern Menſchen zu.

Bei Origenes hängt die Lehre vom Menſchen genau mit ſeinem ganzen Syſteme zuſammen. Die Seelen waren im Anfang reine Geiſter, in der Gemeinſchaft mit Gott, wie die Schrift ſagt, nach dem Ebenbilde Gottes geſchaffen. Der Menſch beſteht aus Körper, Seele und Geiſt. Das Ebenbild Gottes iſt nicht im Körper, weil Gott nicht körperlich iſt, auch nicht in Körper und Seele, weil Gott nicht aus Körper und Seele beſteht, ſondern in der vernünftigen, freien Seele, dem Geiſte. Der Menſch hatte Gottes Bild vor dem Falle, da er vernünftig und frei war, und wenn er durch Chriſtum von dem Falle ſich erhebt, ſo gelangt er zur Aehnlichkeit mit Gott, welche höher iſt, als das Bild Gottes. Das eigentliche Bild Gottes iſt der Logos; ſo lange die menſchliche Seele in dem reinen, geiſtigen Zuſtande, in der Gemeinſchaft mit Gott blieb, war ſie das Bild des Logos. Da ſie vom Satan verführt aus dieſer Gemeinſchaft fiel, hörte ſie auf reiner Geiſt zu ſeyn, und wurde endliche Seele mit der Beſtimmung wieder Geiſt zu werden. Dieſe Seele ſank zur Strafe in die ſichtbare Welt, in materielle Leiber. Die verſchiedne Beſchaffenheit dieſer Leiber rührt von dem verſchiednen ſittlichen Verhalten der Seelen in ihrem früheren Zuſtande her. Die Körper ſind an ſich todt, haben aber einen Lebenskeim

in ſich, aus dem ſich eine edlere Geſtalt entwickeln kann. Sie werden belebt durch die niedere Seele, die im Blute ihren Sitz hat und in allen Thieren als Lebenskraft wirkt. Dieſe niedere Seele bewirkt ſinnliche Auffaſſung und Vorſtellung, welche den Trieb, wie dieſer die That, hervorbringen; von ihr kommen alle Neigungen und Leidenſchaften. Ueber dieſer niederen Seele ſteht im Menſchen die vernünftige Seele, der Geiſt, welcher der eigentliche Menſch iſt; dieſer nimmt an der abſoluten Vernunft Theil, und iſt der Logos ſelbſt, der im Menſchen erſcheint. Die verſchiedenen Grade der Theilnahme an dieſem Logos, d. h. die Verſchiedenheit der geiſtigen Fähigkeiten der einzelnen Menſchen erklären ſich aus dem Verhalten der Seelen in dem früheren Zuſtande. Die menſchliche Vernunft erkennt das Göttliche auch nun noch bis auf einen gewiſſen Grad, indem ſie ſich ihrer früheren Erkenntniß erinnert, und der Logos giebt als Gewiſſen dem Menſchen auch jetzt noch Auskunft über das Rechte. Wenn der Menſch dem Logos folgt, wird er geiſtig, wenn der Seele, ſeeliſch, wenn dem Körper und ſeinen Lüſten, fleiſchlich.

Dieſe Dreitheiligkeit des Menſchen findet ſich bei den griechiſchen Vätern, welche die Lehre des Origenes annahmen und in verſchiedner Weiſe fort- und umbildeten, gleichfalls angenommen. Didymus bemerkt, daß man nach 1 Theſſ. 5, 23. drei Theile des Menſchen nothwendig annehmen müſſe, weil das in dieſer Stelle vorkommende πνεῦμα nur der Geiſt des Menſchen ſeyn könne, da von ſeiner Heiligung die Rede ſey, was auf Gottes Geiſt nicht paſſen würde. Auch Gregorius von Nyſſa und Chryſoſtomus nehmen drei Theile des Menſchen an, und jener bemerkt, daß der Ausſpruch Gottes: Laſſet uns Menſchen machen, vom inneren Menſchen gemeint ſey, wie Paulus (2 Cor. 4, 16.) durch die Unterſcheidung des äuſſeren und inneren Menſchen deutlich zeige.

Gegen dieſe Dreitheiligkeit des Menſchen erklärte ſich Tertullianus. Er beſtreitet die Theilung des inneren Men-

ſchen in Seele und Geiſt ausdrücklich, und erklärt Seele und Geiſt für gleichbedeutend, obwohl er die platoniſche Theilung der Seele in vernünftige und unvernünftige annimmt, wenn man beide Theile nicht als natürlich ſetze. Denn natürlich und urſprünglich ſey nur der vernünftige Theil und was man den unvernünftigen Theil der Seele heiße, ſey durch den Einfluß des Teufels zu ihr hinzugekommen. Lactantius entſcheidet die Frage nicht, ob der Menſch bloß aus Leib und Seele, oder aus Leib, Seele und Geiſt beſtehe, bemerkt aber doch, daß der Wahnſinn für eine Scheidung der Seele und des Geiſtes zu ſprechen ſcheine, weil in dem Wahnſinnigen der belebende Theil des Menſchen (die Seele) bleibe, der vernünftige Geiſt aber nicht. Hieronymus erklärt ſich geradezu gegen drei Theile des Menſchen, und nimmt das πνεῦμα 1 Theſſ. 5, 23. für die Wirkſamkeit des Geiſtes; auch Gennadius verſteht unter Seele die Lebenskraft und den vernünftigen Geiſt zugleich.

Eine ähnliche Verſchiedenheit, wie bei der Frage über die Theile des Menſchen, beſteht zwiſchen den griechiſchen und lateiniſchen Vätern der vier erſten Jahrhunderte auch bei der Frage, ob die Seele körperlich oder unkörperlich ſey. Tertullianus erklärte ſich für die Körperlichkeit und gebrauchte zum Beweiſe für dieſelbe die Parabel vom Lazarus und den allgemeinen Satz, daß freudige und ſchmerzliche Eindrücke nur von körperlichen Weſen empfangen werden könnten, und daß alſo die Seele, weil ſie der heiligen Schrift zu Folge ſolche Eindrücke empfange, körperlich ſeyn müſſe. Tatianus läßt die unwiſſende Seele, wenn ſie allein lebt, ſich zur Materie niederneigen und mit dem Fleiſche ſterben, er erklärt ſie für vieltheilig, nicht für eintheilig, und behauptet, daß ſie als zuſammengeſetzt nur durch den Körper, und nie ohne denſelben erſcheinen könne. Auch Irenäus nimmt eine feine Körperlichkeit der Seele an, indem er behauptet, daß die Geſtalt der Seelen von den Körpern, in welchen ſie ſich befinden, in derſelben Weiſe

abhängig ſey, wie die Geſtalt des Waſſers in einem Gefäße von der Form dieſes Gefäßes. Dieſe Annahme einer Körperlichkeit der Seele, für welche die Parabel von Lazarus immer unter den Hauptbeweiſen angeführt wurde, beſtritt Origenes beſonders aus dem Grunde, weil Gott allein durch die Seele erkannt werde, Aehnliches aber nur durch Aehnliches erkannt werden könne, Gott alſo, wenn er durch die körperliche Seele erkannt würde, ſelbſt körperlich ſeyn müßte. Der Gegner des Origenes, Methodius, gab der Seele einen intelligiblen Körper und Glieder, welche durch die Vernunft geſchaut werden. Nemeſius, der ſich für die Unkörperlichkelt der Seele erklärt, bemerkt, daß der Beweis für dieſe Unkörperlichkeit ſchon von dem Ammonius, dem Lehrer des Plotinus und von dem Pythagoräer Numenius genügend geführt ſey, welche aus der Natur des Körpers und der Seele nachgewieſen hätten, daß die letztere kein Körper ſeyn könne. Auguſtinus ſchreibt der Seele eine eigne Natur zu, welche höher ſey als alle Elemente der Maſſe in der Welt, und behauptet, daß ſie nicht unter körperlich ſinnlichen Bildern gedacht, ſondern nur durch den Geiſt intelligirt und durch das Leben gefühlt werden könne. Sie ſey weder Körper, noch Gott, nicht empfindungsloſes Leben, wie das Leben in den Pflanzen, auch nicht Leben ohne vernünftigen Geiſt, wie das Leben in den Thieren, ſondern Leben an ſich und beſtändiges Leben. Doch verſuchte noch nach Auguſtinus Fauſtus von Riez die Körperlichkeit der Seele dadurch zu beweiſen, daß er aus dem Unterſchiede, welchen Paulus zwiſchen himmliſchen und irdiſchen Körpern macht, folgerte, daß Gott allein unkörperlich ſey und nachweiſen wollte, daß die Seele in einen Ort eingeſchloſſen ſey und Quantität und Qualität habe. Claudianus Mamertus hat ihn in ſeinen drei Büchern de statu animae widerlegt.

Ueber den Urſprung der Seele wurden vom Anfang an verſchiedene Vermuthungen vorgetragen. Man fragte zu Origenes Zeit, ob ſie mit dem Körper gezeugt werde, ſo

daß ihr Weſen in dem körperlichen Saamen enthalten ſey, oder ob ſie einen andern Anfang habe, ob ſie geſchaffen oder ungeſchaffen ſey und ob ſie von auſſenher in den Körper komme oder nicht. Dieſe Fragen waren noch zu Hieronymus Zeit nicht mit allgemeiner Uebereinſtimmung beantwortet, denn noch zu dieſer Zeit nahmen einige an, daß die Seele vom Himmel herabgekommen ſey, wie Origenes gelehrt hatte; andre, daß ſie ihren Urſprung aus Gottes Weſen habe. Dieß hatte der Verfaſſer der Clementinen angenommen; Juſtinus hatte die Seligkeit des Menſchen davon abgeleitet, daß die Seele ein Theil Gottes iſt und den Saamen des Logos in ſich hat; Tertullianus läßt die Seele aus Gottes Subſtanz entſpringen, und Lactantius iſt der Meinung, daß Gott ſeinen Geiſt in einen irdiſchen Körper eingehüllt habe. Einige glaubten, daß die Seelen alle im Voraus geſchaffen und bis zu ihrem Eintritt in den Körper aufbewahrt, andere daß ſie immer zugleich mit dem Körper geſchaffen würden. Dieſe letztere Meinung bezeichnet man mit dem Namen Creatianismus, und diejenige Anſicht, nach welcher die Seelen im körperlichen Saamen enthalten ſeyen und mit dem Körper zugleich gezeugt würden, mit dem Namen Traducianismus. Die Anſicht, daß die Seele aus Gottes Weſen ſey, ſtand zu nahe an häretiſchen Behauptungen, als daß ſie nicht Widerſpruch von den kirchlichen Lehrern hätte erfahren müſſen. Clemens von Alexandrien erklärte ſich aufs entſchiedenſte dagegen, und machte die Behauptung geltend, daß Gott kein natürliches Verhältniß zu den Menſchen haben könne, man möge nun annehmen, daß er ſie aus Nichts ſchaffe oder daß er ſie aus der Materie bilde. Denn wenn die Seelen Theile Gottes wären, ſo würde Sünde in Gott vorausgeſetzt werden müſſen. Gott aber ſorge für uns aus Liebe, obgleich wir nicht ſeine Kinder von Natur und nicht Theile von ihm ſeyen. Origenes erklärte es geradezu für gottlos, diejenigen, welche Gott im Geiſte anbeten, für gleichweſentlich mit der ungezeugten Natur zu erklären;

doch ſey die Seele, wenn auch kein Theil Gottes, doch ſeinem Hauche verwandt. Die origenianiſche Lehre von der Präexiſtenz der Seele wurde von Methodius an fortwährend beſtritten, die Schöpfung der Seele vor dem Körper aber allgemein angenommen. Pelagius erklärte ſich gegen die Annahme, daß die Seelen Theile des göttlichen Weſens ſind, Auguſtinus behauptete ihre Schöpfung aus Nichts.

Ueber Creatianismus und Traducianismus kam es zu keiner allgemeinen kirchlichen Entſcheidung, obgleich Leo der Große und Juſtinianus in dem Briefe an Mennas die Schöpfung der Seele zugleich mit dem Körper im Mutterleibe, welche Hilarius, Pelagius, Theodoretus und Gennadius angenommen hatten, für Kirchenlehre erklärten. Der größere Theil der abendländiſchen Lehrer folgte dem Tertullianus, der behauptet, daß die Seele des erſten Menſchen göttlichen Weſens geweſen, und daß aus ihr die folgenden Seelen zugleich mit dem Körper durch die Zeugung fortgepflanzt worden ſeyen. In der griechiſchen Kirche hat ſich Eunomius für dieſe Meinung erklärt, der die Seele als unkörperliches Weſen im Körper geſchaffen werden, und Gregorius von Nyſſa, der ſie zugleich mit dem Körper entſtehen ließ.

Die Vertheidiger dieſer verſchiednen Anſichten ſuchten dieſelben durch Folgerungen aus Stellen der Schrift zu rechtfertigen und zu begründen; die Anſichten ſelbſt aber waren aus den Reſultaten der philoſophiſchen Unterſuchungen über die Natur des Menſchen und beſonders über die Natur der Seele genommen. Bei der platoniſchen Annahme von drei Theilen des Menſchen war das Verhältniß des Geiſtes zur Seele leicht zu verkennen, und dieſe als für ſich beſtehendes Weſen zu niedrig zu ſtellen, da es doch eben die Seele iſt, welche durch die Mittheilung des Geiſtes geheiligt geiſtig wird. Die Lehre von der Körperlichkeit der Seele mußte bekämpft werden, weil ſie das Weſen der Seele erniedrigte, und zu Irrthümern über die Natur

Gottes ſelbſt verleitete. In Beziehung auf den Urſprung der Seele war die Lehre von der Präexiſtenz derſelben ſo offenbar ſchriftwidrig, daß ſie nicht beibehalten werden konnte; die creatianiſche und traducianiſche Anſicht aber ſtanden in einem ſo innigen Verhältniſſe zur Lehre von der Sünde und waren an ſich ſo ſchwierig zu begründen, daß das Schwanken zwiſchen beiden, welches ſich auch noch nach der Feſtſtellung der Lehre von der Erbſünde erhielt, nicht auffallen kann.

9. Von der Sünde und Erbſünde.

Mit den verſchiednen Anſichten von der Natur und den Theilen des Menſchen und von dem Urſprunge der Seele hiengen die Anſichten über die Sünde und deren Urſprung genau zuſammen, und finden in denſelben ihren Grund und ihre Erklärung. Daß der Menſch ſündige und daß dieſe ſeine Sünde in der Uebertretung der Gebote Gottes beſtehe, war allgemein anerkannt, und die carpocratianiſche Lehre, welche die Sünde aufhob, wurde allgemein mit Abſcheu verworfen. Die Sünde als Uebertretung kommt aus dem Willen, der zum Entſchluſſe wird, und es fragte ſich, ob die Richtung des Willens in einem natürlichen Verhältniſſe des Menſchen, oder in deſſen freier Selbſtbeſtimmung ihren Grund habe, und wo der Anfang und die erſte Veranlaſſung dieſer Richtung zu ſuchen ſey. Einem Theile der gnoſtiſchen Lehrer zu Folge war bei der urſprünglichen Zuſammenſetzung des Menſchen ein geiſtiger Theil aus dem Lichtreiche in das menſchliche Weſen gekommen, und mit dem ſeeliſchen Theile, der von einem niederen Schöpfer herrührte, in Verbindung geſetzt worden. Jener geiſtige Theil müßte ſeiner Natur nach rein bleiben, und der Grund der Sünde konnte nur in der von dem Demiurgen gegebenen Seele und in dem aus der Materie gebildeten Körper liegen. So lehrten die Valentinianer. Andre Gnoſtiker, wie Bardeſanes,

leiteten das Böſe aus einem böſen dem guten Principe entgegengeſetzten Principe her, und Baſilides fand den Grund der Sünde nicht in der Seele ſelbſt, ſondern in den Leidenſchaften, welche dieſe Seele von auſſenher erhält, indem niedere Geiſter mit ihr verbunden werden, welche die vernünftige Seele überwinden muß, um zur ſittlichen Freiheit zu gelangen. Gegen ihn hat Clemens von Alexandrien das aus freier Selbſtbeſtimmung hervorgehende Wählen und Meiden des Menſchen, das ihm von Gott gegeben ſey, aufs ſtärkſte vertheidigt. Nach der Lehre der Manichäer iſt die Sünde durch die Vermiſchung der Lichttheile mit den finſtern Elementen veranlaßt.

Dieſe gnoſtiſchen und manichäiſchen Behauptungen über den Urſprung der Sünde haben ihren Grund in dem Gedanken, daß das Geiſtige im Menſchen, welches aus dem göttlichen Reiche herabgekommen iſt, der eigentliche Menſch ſey, und daß alles dasjenige, was durch den niedern Schöpfer oder aus der Materie oder durch Vermiſchung mit einem widerſprechenden Theile ſich zu dieſem eigentlichen Menſchen hinzugefügt habe, von ihm getrennt, durch dieſe Trennung die Sünde aufgehoben, und der Menſch in ſeinen urſprünglichen Zuſtand zurückgebracht werden müſſe. Sie mußten zu dieſer irrigen Anſicht nothwendig gelangen, weil ſie den Menſchen wie er hier auf Erden lebt, nicht in ſeiner Vollſtändigkeit aus Körper und Seele beſtehend für ein Geſchöpf des einen Gottes hielten, ſondern um die Wiederſprüche, die ſich in dem zugleich körperlichen und geiſtigen Menſchen ihrer Meinung nach fanden, zu löſen, ſeine Schöpfung von verſchiednen Weſen und Urſachen ausgehen ließen. Dieſer Widerſpruch löſet ſich nach der bibliſchen Lehre dadurch, daß der ganze Menſch nach Seele und Körper von Gott rein geſchaffen iſt und fällt, da bei Gnoſtikern und Manichäern die gegenwärtige Beſchaffenheit des Menſchen nicht in einem Ereigniß in der Zeit, und nach erfolgter Schöpfung, ſondern in den Verhältniſſen einer Geiſterwelt vor der Schöpfung dieſer ſichtbaren Welt ihren Grund hat.

Es folgte daraus eine Naturnothwendigkeit, welche die ſittliche Freiheit des Menſchen nicht nur in dem Sinne aufhob, daß durch den Fall des erſten Menſchen die Kräfte des Menſchen überhaupt eine Veränderung erlitten, ſondern welche den Grund des Böſen im Menſchen ſchon mit ſeiner Schöpfung oder Zuſammenſetzung gegeben ſeyn ließ. Die chriſtliche Lehre ſetzt den Urſprung der Sünde in die Erdenzeit, in den Anfang des Menſchengeſchlechts, nach den deutlichen Belehrungen der heiligen Schrift, mit welcher die gnoſtiſchen und manichäiſchen Erklärungen ſo wenig beſtehen konnten, daß die chriſtlichen Lehrer ſich ohne Ausnahme dagegen erklären mußten. Denn die Erzählung der Bibel von der Schöpfung des Menſchen ſagt ausdrücklich, daß Gott, nachdem die ganze übrige Schöpfung vollendet war, den Menſchen zum Bilde, das ihm gleich ſey, und zum Herrn über die Schöpfung geſchaffen habe; ſie berichtet, daß Gott der Herr ſelbſt den Menſchen aus einem Erdenkloße gemacht und ihm einen lebendigen Odem in ſeine Naſe geblaſen habe, und daß ſo der Menſch eine lebendige Seele geworden ſey. Dieſen Menſchen ſetzte Gott in den Garten Eden, und verbot ihm unter Androhung des Todes von dem Baume des Erkenntniſſes Gutes und Böſes zu eſſen; die Schlange aber verführte durch das Verſprechen, daß das Eſſen von dieſem Baume die Menſchen Gott gleich machen und zur Erkenntniß des Unterſchiedes des Guten und Böſen bringen werde, das Weib zum Genuſſe der Frucht dieſes Baumes; auch der Mann aß davon, und als die erſte Folge dieſes Eſſens zeigte ſich bei den erſten Menſchen die Schaam über ihre Nacktheit. Die Strafe dieſer Uebertretung war für das Weib Geburtsſchmerz und Unterwerfung unter den Mann, für dieſen die Mühſal der Arbeit auf ſein ganzes Erdenleben. Beide wurden aus dem ſeligen Aufenthalte der unbefangenen Unſchuld vertrieben, in welchem der Baum des Lebens ſtand mit Früchten, deren Genuß unſterblich macht. Da die Erzählung auch ausdrücklich ſagt, daß Gott nach Vollendung der ganzen Schöpfung,

die Schöpfung des Menſchen mit eingeſchloſſen, alles, was er gemacht angeſehen und ſehr gut gefunden habe, ſo folgt daraus, daß auch der Menſch vor der Uebertretung als Gottes Bild gut geweſen ſey, und daß erſt die Uebertretung, d. i. die erſte Sünde dieſen urſprünglichen Zuſtand geändert habe. Der Anfang der Sünde als eine That der Uebertretung iſt in dieſer Erzählung ſo klar gegeben, daß er nicht mißverſtanden werden kann. Es fragte ſich nur, welche Folgen dieſe erſte Sünde auf die Nachkommen Adams hatte, und wie die Sündhaftigkeit des Menſchengeſchlechts mit dieſer Sünde der Stammältern zuſammenhänge. Die canoniſchen Bücher des A. T. geben darüber keine ganz beſtimmte Erklärung, in den apocryphiſchen Schriften des A. T. aber iſt dieſer Zuſammenhang deutlich gelehrt. Sirach (25, 33.) ſagt, daß die Sünde von einem Weibe herkomme, und daß wir um ihretwillen alle ſterben müſſen, und (41, 5.) daß der Tod vom Herrn über alles Fleiſch geordnet iſt. Nach Weisheit 2, 24. iſt der Tod durch des Teufels Neid in die Welt gekommen. Das N. T. lehrt dieſen Zuſammenhang auf die beſtimmteſte Weiſe. Paulus ſagt (Röm. 5, 13.), daß durch einen Menſchen die Sünde in die Welt gekommen ſey, und durch die Sünde der Tod, und daß alſo der Tod zu allen Menſchen durchgedrungen ſey, weil ſie alle geſündiget haben, und ſetzet dieſen Urſprung und dieſe Fortpflanzung der Sünde mit der Seligkeit des Menſchen in Verbindung, indem er (Röm. 8, 29.) ausdrücklich lehrt, daß Gott diejenigen, welche er zuvor verſehen auch verordnet habe, daß ſie gleich ſeyn ſollten dem Ebenbilde ſeines Sohnes, und daß er die die er verordnet habe auch berufen, die Berufenen gerecht gemacht, und die Gerechtgemachten verherrlicht habe.

Mit der Geſchichte der Schöpfung des Menſchen und ſeines Falles und mit dieſen Ausſprüchen Pauli war ein reicher Stoff zu Unterſuchungen und Fragen gegeben. Es fragte ſich, wie der Menſch vor dem Falle beſchaffen geweſen ſey, und was der Fall in ihm verändert habe, es mußte

beſtimmt werden, wie die Sünde des erſten Menſchen mit der Sündhaftigkeit des Menſchengeſchlechts zuſammenhänge, und wie die Freiheit des Menſchen, ohne welche eine Zurechnung der Sünde nicht beſtehen zu können ſchien, mit dem Vorherwiſſen und der Vorherbeſtimmung Gottes, welche Paulus deutlich gelehrt hatte, zu vereinigen ſey.

Die platoniſche Theilung des Menſchen in Leib, Seele und Geiſt war mit der Lehre der Schrift von der Sünde und ihrem Urſprunge nicht zu vereinigen, weil ſie die Wirkung des göttlichen Geiſtes zunächſt nur auf den höheren Theil des Menſchen, den Geiſt gehen ließ, und nur mittelbar auf die Seele, und den Körper in ein falſches Verhältniß ſetzte, da nach der Lehre der heiligen Schrift der heilige Geiſt doch Körper und Seele zugleich heiliget. Die Lehre des N. T. über Sünde und Erbſünde konnte demnach nur dann vollkommen verſtanden und auch in ihrem wiſſenſchaftlichen Zuſammenhange dargelegt werden, wenn die Annahme einer Dreitheiligkeit des Menſchen im platoniſchen Sinne aufgegeben wurde, und es wird dadurch erklärlich, warum dieſe Lehre bei den griechiſchen Vätern, die ſich insgeſammt der platoniſchen Betrachtungsart nicht entziehen konnten, durchaus mangelhaft erſcheint, und wie ſie ihrer Vollendung erſt durch Auguſtinus nahe gebracht werden konnte, nachdem dieſer von dem Gebrauche der platoniſchen Philoſophie zur Erläuterung der chriſtlichen Lehren, welchen er in ſeiner erſten Zeit gemacht hatte, aufgegeben und die Erörterung der chriſtlichen Geſammtlehre aus der Schrift zu ſeinem Hauptziele gemacht hatte.

Die früheren Apologeten haben dieſe Lehre nicht vollſtändig ergründet, ſondern nur darauf Bedacht genommen, daß durch ſie der Lehre von einem blinden Fatum kein Vorſchub gethan werde. Von dieſem Standpuncte aus betrachteten ſie das Verhältniß des freien Willens zur Sünde. Ihren Aeuſſerungen liegen immer die hiehergehörigen pauliniſchen Beſtimmungen zu Grunde; ſie werden aber durch ihre vorgefaßten Begriffe von dem Weſen der menſchlichen

Freiheit gehindert, dieſe Beſtimmungen vollſtändig zu erkennen, und folgerecht zu entwickeln. So ſagt Juſtinus, faſt mit Pauli Worten, daß das Menſchengeſchlecht vom Anfang an dem Tode und dem Betruge der Schlange unterworfen geweſen ſey, weil alle Menſchen aus eigner Schuld geſündigt hätten; aber er glaubt dieſe Behauptung durch den Zuſatz beſchränken zu müſſen, daß nach dem Willen Gottes Engel und Menſchen mit freiem Vorſatz und Willen dasjenige thun ſollten, wozu er ihnen die Kraft gegeben hatte, daß er ſie unſterblich und ſtraflos mache, wenn ſie dieſes thäten, und ſie nach ſeinem Wohlgefallen ſtrafe, wenn ſie ſündigten.

Juſtinus machte alſo das Gute, welches Menſchen und Engel thun von der Kraft abhängig, welche Gott ihnen dazu gegeben habe, und ſetzt den Urſprung der Sünde ganz auſſer allen Zuſammenhang mit Gott. Dieſer belohnt das Gute, welches aus ſeiner Kraft hervorgegangen iſt, mit (ſeliger) Unſterblichkeit, das Böſe, welches in keiner Weiſe mit ihm zuſammenhängt, beſtraft er nach ſeinem Wohlgefallen. Juſtinus geht von demſelben Gedanken aus, wenn er behauptet, daß es nicht in unſrer Macht geſtanden ſey, geſchaffen zu werden, wohl aber könnten wir durch die vernünftigen Kräfte, die Gott uns gegeben habe, das Gottgefällige ergreifen und wählen; das überzeuge uns denn und führe uns zum Glauben. Von der Möglichkeit des Ergreifens ſchließt Juſtinus niemanden aus; alle können durch den chriſtlichen Unterricht wiſſen, daß dieſes Ergreifen möglich ſey, und alle werden dazu aufgefordert. Niemand könne ſich mit einem blinden Schickſale entſchuldigen, welches ihn zum Böſen treibe; denn der Menſch ſey von Anfang an vernünftig und mit freiem Willen geſchaffen und könne das Wahre und Gute wählen; die menſchliche Natur ſey für Sünde und für Tugend empfänglich, weil nichts Lobenswerthes in den Menſchen ſeyn könnte, wenn ihnen nicht die Möglichkeit gegeben wäre, das Gute oder das Böſe zu ergreifen.

Die Mangelhaftigkeit dieſer Vorſtellungen des Juſtinus liegt darin, daß er zuweilen den urſprünglichen Zuſtand des Menſchen mit deſſen Zuſtande nach dem Falle verwechſelte und auf dieſen übertrug, was nur von jenem gilt, und daß er den von ihm ſelbſt ausgeſprochenen Gedanken, daß Gott die Kräfte zum Guten gebe, nicht weit genug verfolgte. Es iſt derſelbe Fall bei Theophilus von Antiochien, welcher den Satz, daß Adam von Natur weder ſterblich noch unſterblich geſchaffen ſeyn könne, durch die Folgerung zu beweiſen ſucht, daß der unſterblich geſchaffene Menſch Gott geweſen ſeyn würde, der ſterblich geſchaffene aber in Gott die Urſache ſeines Todes hätte erkennen müſſen. Man müſſe daher annehmen, daß Adam gleich empfänglich für Sterblichkeit und Unſterblichkeit geſchaffen geweſen ſey, ſo daß er, wenn er den Geboten Gottes folgte, die Unſterblichkeit und göttliches Weſen zu erwarten hatte, im Falle des Ungehorſams aber ſich ſelbſt Urſache des Todes wurde, weil Gott alle Menſchen frei gemacht habe, ſo daß ſie ſich für den Gehorſam und für den Ungehorſam hätten beſtimmen, und durch den Gehorſam unſterblich werden können.

Die Anſichten des Tatianus ruhen auf demſelben Grunde, wie die des Juſtinus und des Theophilus. Seiner Lehre zu Folge hatten Menſchen und Engel freie Selbſtbeſtimmung, aber beide hatten die Natur des Guten nicht, weil dieſe nur bei Gott iſt, da hingegen von den Menſchen das Gute durch die Freiheit des Vorſatzes vollbracht wird. Deshalb wird auch der Sünder gerecht geſtraft, weil er durch ſich ſelbſt böſe geworden iſt, und der Gute wird eben ſo gerecht um ſeiner guten Thaten willen gelobt, weil er ſeinen freien Willen dazu anwandte, die Gebote Gottes nicht zu übertreten. Der Logos wußte aber voraus, was von dem Einzelnen werde gethan werden, und er wußte und ſagte dieß voraus nicht in Folge eines blind beſtimmenden Schickſals, ſondern gemäß der Beſtimmung des Menſchen ſelbſt, der vermöge ſeines freien Willens wählte. Der Logos verbot das Böſe, um es zu hindern, und lobte das

Gute, um es zu fördern. Die Menſchen haben ihr irdiſches Daſeyn von Gott nicht erhalten, um zu ſterben, ſondern wenn ſie ſterben, ſo geſchieht dieß durch ihre Schuld. Der freie Wille hat ſie zu Grunde gerichtet. Sie ſind frei geweſen, und ſind durch die Sünde Knechte geworden. Gott hat nichts Böſes geſchaffen, die Menſchen haben das Böſe hervorgebracht und können es meiden. In dieſen Sätzen des Tatianus liegt die ganze Lehre von der Prädeſtination im Keime; aber er ſo wenig als Juſtinus und Theophilus ſetzten die Forſchungen über dieſen Gegenſtand weit genug fort, um die Schwierigkeit überwinden zu können, welche für ſie in der anſcheinenden Unmöglichkeit der Zurechnung ohne freie Selbſtbeſtimmung in ihrem Sinne, und in der ſcheinbaren Unzertrennlichkeit der Annahme eines blinden Schickſals von der Annahme der göttlichen Vorherbeſtimmung lag.

So behauptet auch Irenäus mit beſtimmter Rückſicht auf die gnoſtiſche Lehre von einem natürlichen Guten und einem natürlichen Böſen im Menſchen, daß der Menſch vernünftig, und durch ſeine Vernünftigkeit Gott ähnlich ſey, und daß er mit freiem Willen ſich ſelbſt zum Guten und zum Böſen beſtimme. Dieſe freie Selbſtbeſtimmung habe Gott im Menſchen immer erhalten. Dafür ſprächen alle Aufforderungen des N. T. zum Gutsthun, welche auſſerdem ganz zwecklos ſeyn würden, und dieſe freie Selbſtbeſtimmung beziehe ſich nicht nur auf die Werke, ſondern auch auf den Glauben. Wenn einige von Natur gut, andre von Natur böſe wären, ſo würde Zurechnung und Strafe unmöglich ſeyn. Gott habe das Gute gegeben, und die es verwerfen, würden geſtraft. Dieſe Behauptungen beſchränkt Irenäus aber ſelbſt durch die Erklärung, daß die Menſchen, ſo lange ſie im Abfalle waren, Gefäße des Teufels geweſen und von dieſem nach Willkühr gebraucht worden ſeyen, und daß erſt Chriſtus ihnen die Freiheit wiedergebracht und die Erbſchaft der Unſterblichkeit gegeben habe. Gott habe nach ſeiner Vorſehung die Schwäche des Menſchen und

deren Folgen im voraus gekannt, und wer Gottes Kraft nicht erhalte, der ſey ſelbſt an ſeiner Unvollkommenheit Schuld, welcher er untergeben ſey, damit er ſich nicht erhebe und vom Glauben falle.

Ganz entſchieden wies Clemens von Alexandrien die Lehre von einer urſprünglichen Verderbniß der Menſchennatur ab, für welche Lehrer ſeiner Zeit beſonders Hiob 14, 4. 5. und Pſ. 51, 7. anführten. Er hielt es für durchaus vernunftwidrig, in dem neugebornen Kinde ſchon Sünde anzunehmen, wenn man nicht die Entſtehung (γένεσιν) des Körpers ſowohl, als der Seele, um deren willen der Körper geſchaffen würde, für böſe erklären wollte. Die Veranlaſſungen der Sünde ſeyen Unwiſſenheit und Schwäche, beide aber ſeyen unſerm freien Willen unterworfen, und könnten durch denſelben aufgehoben werden.

Es iſt auch bei dieſen Lehrern mit Ausnahme des Clemens, immer Gott, der die Kräfte zum Guten giebt, und ohne ihn iſt der Menſch in der Gewalt des Böſen; auch bei ihnen wird auf das Vorherwiſſen Gottes in Bezug auf Sünde und Tugend hingewieſen, ohne daß dieſes Vorherwiſſen in ſeinem Zuſammenhange mit der Zurechnung genauer beſtimmt würde, und der Einfluß, den die Vorſtellungen dieſer Väter von der Natur des Menſchen auf ihre Lehre von der Sünde hatten, iſt ſo wenig zu verkennen, als ihre Berückſichtigung der Schriftlehre, welche ſie noch nicht vollſtändig in den Zuſammenhang ihres Denkens aufzunehmen im Stande waren.

Das Beſtreben, dieſen Zuſammenhang herzuſtellen, findet ſich bei Origenes, der aber von unrichtigen Vorausſetzungen ausgehend zu keinem richtigen Reſultate gelangen konnte. Er nahm an, daß die Seelen, ehe ſie in die Körper ſanken, geſündigt hätten, und daß eben dieſes Sündigen die Veranlaſſung ihrer Einkörperung geweſen ſey. Er ſetzt alſo den Urſprung der Sündhaftigkeit des Menſchen in ein vorweltliches Daſeyn der Seelen zurück, und läßt dieſe Sündhaftigkeit durch die Verbindung der Seelen mit den

unreinen Körpern noch geſteigert werden. Deshalb ſage die Schrift von den Menſchen, daß ſie aus ſündlichem Saamen gezeugt, in Sünden empfangen, und von Mutterleibe an verkehrt ſeyen; aus dieſem Grunde ſey keiner rein auf Erden mit Ausnahme des ſündloſen Jeſus. Die Menſchen haben von Natur die ſündige Neigung, die in dem Kinde ſchlummert, mit dem Bewußtſeyn erwacht, durch das Geſetz und den Naturtrieb Anreiz erhält, und durch ſchädliche äuſſere Einflüſſe und die Einwirkung der Dämonen ſo geſteigert wird, daß ſie gleichſam als zweite Natur erſcheint, wobei jedoch der Menſch immer den freien Willen und alſo die Möglichkeit der Beſſerung behält. Durch den Abfall verlor die Seele die Fähigkeit, Gott anzuſchauen, und kann ſich zu dieſem Anſchauen des Vollkommnen, zur Erkenntniß der reinen Wahrheit aus eigner Kraft nicht mehr erheben. Dagegen erlangte ſie die Fähigkeit, das Irdiſche zu ſehen. Durch die Wirkſamkeit des Teufels kam die Lüge und Irrthum über das ganze Menſchengeſchlecht, und es bedurfte eines Erlöſers, um die Abgefallenen wieder zur wahren Erkenntniß zurückzuführen. Da Gott das wahre Leben iſt, ſo verlor die Seele durch den Abfall von Gott auch dieſes, und muß es durch den Logos wieder erhalten. Das Menſchengeſchlecht verfiel der Gewalt des Teufels und ſeiner Dämonen, und dieſe herrſchen über daſſelbe mit vollem Rechte, weil die Menſchen ſich ihnen ſelbſt zum Eigenthume gegeben haben. Von dieſer Herrſchaft mußte der Sohn Gottes die unterjochten Menſchen befreien, und erſchien ihnen in ihrer eigenen Geſtalt, weil ſie den Anblick ſeiner göttlichen Geſtalt nicht ertragen konnten, welcher erſt den vollendeten und mit Gott geeinten Heiligen gewährt wird.

Origenes Gegner Methodius hat ſich in Bezug auf dieſe Lehre näher an die Schrift gehalten, indem er behauptete, daß es zwar nicht in der Macht des Menſchen ſtehe, Böſes zu denken oder nicht zu denken, wohl aber dieſen Gedanken zu folgen oder ihnen zu widerſtehen, d. h. ſie zum Vollzug zu bringen oder nicht. Die böſen Gedanken

ſeyen in den Menſchen, ſeitdem die erſten Aeltern Gott ungehorſam geweſen ſeyen. Von dieſer Zeit an habe Gottes Hauch den Menſchen verlaſſen und heftige Leidenſchaften, ſinnliche Begierden und ſchlechte Gedanken hätten Platz in der Seele genommen.

Die übrigen griechiſchen Lehrer hielten mehr oder weniger die Lehre von der freien Selbſtbeſtimmung des Menſchen feſt. Athanaſius erläutert in dieſer Beziehung ganz einfach die bibliſche Erzählung von der Schöpfung des Menſchen. Gott ſchuf die Menſchen nach ſeinem Bilde und theilte ihnen von der Kraft ſeines eignen Logos mit, einen Schatten des Logos gleichſam, durch welchen ſie vernünftig werden und in der Seligkeit beharren konnten, wenn ſie ein wahres heiliges Leben im Paradieſe führten. Er wußte aber, daß der Wille der Menſchen ſich nach beiden Seiten neigen konnte, und gab ihnen deshalb ein Gebot um dieſen Willen zu befeſtigen. Bewahrten ſie die Gnade, ſo hatten ſie das glückliche Leben im Paradieſe und die Verheißung der Unſterblichkeit; bewahrten ſie ſie nicht, ſo ſollten ſie wiſſen, daß ſie das Paradies verlaſſen und des natürlichen Todes ſterben, und nicht nur ſterben, ſondern in der Vernichtung (φθορᾶ) des Todes bleiben müßten. Die menſchliche Natur iſt fortwährend beweglich, und weil ſie freie Selbſtbeſtimmung hat, ſo bewegt ſie ſich nicht auf Gott und die Wahrheit, ſondern auf nichtige Dinge zu.

Cyrillus von Jeruſalem ſchreibt der Seele unbedingt die freie Selbſtbeſtimmung zu. Der Teufel kann ſie verführen, aber durchaus nicht zwingen.

Diejenigen Lehrer, welche im allgemeinen dem Origenes folgten, hielten auch an der Lehre von der Freiheit feſt. So ſchreibt Gregorius von Nazianzus dem Menſchen auch nach dem Falle, obgleich dieſer eine vorwiegende Sinnlichkeit in ihm gewirkt habe, die freie Wahl zwiſchen Gutem und Böſem zu, und läßt ihn an ſeiner eignen Beſſerung mitwirken. Bei den verſchiedenen Menſchen ſeyen die Anlagen zum Guten verſchieden, und würden erſt durch die

Vernunft zur Entwicklung gebracht. Gregorius von Nyſſa läßt den Menſchen durch die freie Selbſtbeſtimmung, welche er das größte Gut des Menſchen nennt, gottgeſtaltig und ſelig ſeyn, und behauptet, daß Gott dem Menſchen dieſes Gut nehmen müßte, wenn er ihn zu etwas zwingen wollte. Gott wollte dem Menſchen den freien Willen laſſen und ihn doch vom Böſen befreien; er ließ ihn zu dieſem Zwecke bei dem, was er gewählt hatte, damit er deſſen Schädlichkeit erfahre, und durch Gebet und Streben nach Weisheit in dieſem Leben oder durch das reinigende Feuer in jenem zur früheren Glückſeligkeit zurückkehre. Spreche man dem Menſchen den freien Willen ab, und nehme man an, daß Gott die Widerſtrebenden zum Guten zwingen könne, ſo falle alles Verdienſt und alle Tugend weg, der Menſch werde ein lebloſes und vernunftloſes Weſen, und man ſey zur Annahme eines blinden Schickſals gezwungen.

Auch Chryſoſtomus läugnet eine natürliche Wirkſamkeit der Sünde und läßt dieſe durch die Leidenſchaften der Menſchen ſelbſt veranlaßt werden. Die erſten Menſchen ſündigten und verloren dadurch die Unſterblichkeit. Die Sünde pflanzte ſich, ohne die Natur zu verändern, auf ihre Kinder fort, und blieb auf dieſe Weiſe bei den Menſchen. Die Nachkommen Adams wurden nicht durch ſeine Sünde zu Sündern, ſondern weil ſie ſündigten, wurden ſie der Strafe und dem Tode unterworfen. Die Sünde der erſten Menſchen war nur der Anfang des Sündigens; das Sündigen ſelbſt wird von den Leidenſchaften veranlaßt. Wenn die Sünde eine natürliche Wirkſamkeit hätte, ſo würde die Zeugung verdammlich ſeyn.

So lehrten die griechiſchen Väter über Sünde und Erbſünde; die lateiniſchen wurden durch ihre Anſichten von der Natur des Menſchen zu andern Beſtimmungen über dieſe Lehre veranlaßt. Da Tertullianus annahm, daß die Seele zugleich mit dem Körper gezeugt werde, ſo war er dadurch zu der Annahme einer natürlichen Fortpflanzung

der Sünde von Adam auf ſeine Nachkommen getrieben. Er ließ deshalb nicht bloß den leiblichen Tod durch den Fall Adams über die Menſchen kommen, indem durch die fortgehende Zeugung von Adam her die Keime des Todes, den dieſer durch ſeine Schuld ſich zugezogen hatte, dem ganzen Menſchengeſchlechte ſich mitgetheilt haben, ſondern er lehrte auch, daß zu dem von Natur vernünftigen Menſchen durch die Verführung der Schlange ein unvernünftiger Theil hinzugekommen ſey, wodurch die Sünde dem Menſchen natürlich wurde. Der ganze Menſch wurde durch den Fall verderbt; der Teufel brachte den Saamen der Sünde in die menſchliche Natur. Der Menſch war nach dem Bilde Gottes geſchaffen, Gott theilte ihm einen mit ihm ſelbſt verwandten Geiſt mit, und in dem Bilde Gottes war der freie Wille enthalten. Dadurch, daß der Menſch dieſen freien Willen mißbrauchte, entſtand die Sünde, indem ein ungöttlicher Geiſt an die Stelle des göttlichen Geiſtes im Menſchen trat. Die Theilnahme an dem göttlichen Geiſte iſt das eigentlich Natürliche der Seele, welches durch das Hinzutreten des ungöttlichen Geiſtes nicht vertilgt, ſondern nur verdunkelt wurde. Aber die Verderbniß der Natur iſt gleichſam eine andre Natur, ein gleichſam Natürliches im Menſchen, das aus dem vitium originis kommt. Dieſes vitium originis ſetzt Tertullianus noch vor die Einwirkung des böſen Geiſtes, und nimmt vor dieſem vitium einen gottverwandten Zuſtand des Menſchen an.

Die Ausdrücke des Cyprianus nähern ſich ſchon mehr der auguſtiniſchen Lehre. Er läßt das Kind ohne eigne Sünde durch ſeine fleiſchliche Geburt die Anſteckung des alten Todes empfangen, und dem Kinde in der Taufe nicht eigne, ſondern fremde (Adams) Sünden vergeben werden. So lehrt auch Hilarius, daß der fleiſchliche Urſprung des Menſchen denſelben ſündig mache, und daß der Menſch wegen der allgemeinen Sündhaftigkeit der menſchlichen Natur und deren urſprünglicher Mangelhaftigkeit ſündig ſey; erklärt aber, daß dieſe Sündhaftigkeit keine wirk-

liche, thätige Sünde ſey, und daß ſich der Menſch von ihr zu guten Werken wenden könne. Eben ſo lehrt Ambroſius, daß durch den Fall des erſten Menſchen eine Mangelhaftigkeit und Schuld in die menſchliche Natur gekommen ſey, daß alle Nachkommen Adams in Adam geſündigt hätten, und daß auf ſie alle auch die Schuld Adams übergegangen ſey. Die Anſteckung jener Sündhaftigkeit ergreife die Menſchen ſchon vor ihrer Geburt, und ihre Empfängniß ſey ſchon Sünde; denn Adam ſey gleichſam die Maſſe (massa) des Menſchengeſchlechts geweſen, und ſo hätten, indem er ſündigte, alle Menſchen, weil ſie in ihm enthalten waren, geſündigt.

So hatte ſich die Lehre von der Sünde und Erbſünde bis auf Auguſtinus gebildet, und dieſer hatte ſelbſt noch in ſeiner Beſtreitung der Manichäer ein natürliches Böſe im Menſchen geläugnet und alle Naturen für gut erklärt, weil die Sünde im Willen ihren Grund habe, bei einer urſprünglichen Sündhaftigkeit aber kein Wille und alſo auch keine Zurechnung beſtehen könne. Der Streit mit Pelagius und deſſen Freunden gab ihm Veranlaſſung, die Reſultate der tieferen Forſchungen, welche er, ſeitdem er den Standpunct der platoniſchen Philoſophie verlaſſen hatte, über dieſen Gegenſtand angeſtellt hatte, geltend zu machen und dieſe Forſchungen ſelbſt zu vervollſtändigen. Er gieng hiebei von dem Satze aus, daß die menſchliche Natur, wie ſie urſprünglich von Gott geſchaffen wurde, in einem Zuſtande der Vollkommenheit geweſen ſey, welchen ſie durch den Fall der erſten Menſchen verloren habe. Ohne den Fall würde ein reines, ſündenloſes, ſeliges Menſchengeſchlecht die vollkommene Erde bewohnt haben, durch den Fall kam die Sünde, und durch die Sünde der Tod. Der Fall war Uebertretung eines Gebotes Gottes, alſo Ungehorſam gegen Gott, in deſſen Folge der Leib mächtig wurde über die Seele, und die fleiſchliche Begierde ſich des Menſchen bemächtigte. Dieſe fleiſchliche Begierde iſt der Grund der Sünde, welche von Adam ſich auf alle ſeine Nachkommen

durch die Zeugung fortpflanzte. Vermöge dieſer Fortpflanzung ſind ſie der Sünde und dem Tode unterworfen, und das Alter macht hier keinen Unterſchied, weil auch das neugeborne Kind mit der Begierde geboren wird, und alſo die Erbſünde hat, das heißt, die Anlage zur Sünde, die dann unter den gegebenen Verhältniſſen als wirkliche Sünde hervortritt. Dieſe Behauptungen konnten leicht ſo mißverſtanden werden, als ob Auguſtinus das Böſe als die Natur des Menſchen ſetzte, und er erklärte ſich gegen dieſen Mißverſtand ausdrücklich, indem er das Böſe im Menſchen nicht als deſſen Natur oder Weſen, ſondern als eine Verdorbenheit, oder Schwäche, oder Mangelhaftigkeit der menſchlichen Natur beſtimmte. Er wollte nicht die Schöpfung des Menſchen, wie die Gnoſtiker, einem Untergotte zuſchreiben, oder ihn wie die Manichäer aus einer Miſchung guter und böſer Elemente entſtehen laſſen, ſondern er beharrte bei der Lehre der Schöpfung des ganzen Menſchen von dem einen Gotte, und hielt ſich für die Erklärung des Urſprungs der Sünde im Menſchen einfach an das Factum des Sündenfalls, der aus Ungehorſam gegen Gott entſtand, und die thieriſche Begierde, als die Quelle der Erbſünde zur Folge hatte. Den Beweis für ſeine Erklärung nahm er einmal aus dem Satze, daß in dem erſten Menſchen der Keim des ganzen Menſchengeſchlechts gelegen ſey, und daß ſeine Nachkommen keine andre Natur hätten haben können, als die der Stammvater hatte. Da dieſer nun in Folge der Uebertretung des göttlichen Gebotes die Unſterblichkeit verlor und mit thieriſcher Begierde erfüllt wurde, ſo wurden auch ſeine Nachkommen ſterblich, und der Grund der Erbſünde, die thieriſche Begierde, iſt in ihnen. Einen andern Beweis nahm Auguſtinus aus den Wirkungen der Kindertaufe, wie die chriſtliche Kirche ſeiner Zeit ſie allgemein lehrte. Die Taufe hebt, ſagt er, den Tod ſowohl, als Sünde und Schuld auf, und dieß nicht nur bei Erwachſenen, die ſchon geſündigt haben, ſondern auch bei neugebornen Kindern, bei welchen eine wirkliche Sünde nicht vorausgeſetzt werden

kann, und welche deshalb nur von einer mit ihnen gebornen Sünde, das heißt von einer Erbſünde und deren Folgen durch die Kraft der Taufe befreit werden können, und von dem Böſen der ſie in ſeiner Macht hat durch den Exorcismus frei gemacht werden müſſen. Dieſe Lehren des Auguſtinus und die Behauptungen, welche die Pelagianer denſelben entgegenſtellten, ſind bereits (S. 147 ꝛc.) vollſtändig vorgetragen worden. Die Lehre der Pelagianer näherte ſich den Anſichten, welche bisher in der griechiſchen Kirche gegolten hatten, und es erklärt ſich daraus die Billigung, welche ſie bei den griechiſchen Lehrern jener Zeit ſowohl als der ſpäteren fanden. Es ſind vorzugsweiſe die ſyriſchen Lehrer, welche ſich gegen die Annahme einer Erbſünde im Sinne des Auguſtinus erklärten. Theodorus von Mopshueſtia bekämpfte ſie in einem eignen Werke mit namentlicher Beziehung auf Auguſtinus, deſſen Anſicht er, dem Studiengange der Antiocheniſchen Schule gemäß, aus mangelhafter Kenntniß der heiligen Schrift herleitete. Er fand die Behauptung, daß Gott in Zorn und Wuth, wie er es ausdrückte, die Sterblichkeit über Adam verhängt, und wegen eines einzigen Vergehens alle noch nicht gebornen Menſchen mit dem Tode beſtraft habe, Gottes ſo unwürdig, daß er es für ungeziemend erklärte, eine ähnliche Ungerechtigkeit bei einem auch nur einigermaſſen weiſen und gerechten Menſchen anzunehmen. Er behauptete dagegen, Jeſus habe den Tod, welcher der Natur des Menſchen überhaupt eigen ſey, in den letzten Tagen deshalb auf ſich genommen, um durch dieſes ſein Sterben nach den Geſetzen der menſchlichen Natur, für alle Menſchen, welche nach ihrer eignen Natur den Tod auf ſich nähmen, der Anfang der Auferſtehung und der Verwandlung zum unſterblichen Weſen zu werden. Chriſtus habe den Tod auf ſich genommen, weil dieſer der menſchlichen Natur eigen ſey, aber er habe nicht die Sünde, und zwar deshalb nicht auf ſich genommen, weil ſie nicht der Natur, ſondern deren Willen angehöre. Wäre die Sünde in der menſchlichen Natur

geweſen, ſo hätte er mit der menſchlichen Natur, die er annahm, auch die Sünde annehmen müſſen. Theodorus argumentirte alſo gegen die Lehre des Auguſtinus aus dem Begriffe des freien Willens, ohne welchen die Sünde nicht zu denken ſey, und aus der vollkommenen Menſchennatur Chriſti.

Ein andrer berühmter Lehrer aus der antiocheniſchen Schule, Neſtorius, unterſchied eine doppelte Sterblichkeit im Menſchen, und ſetzte die eine als Eigenſchaft der ſterblichen und aus der Sünde entſtandenen Natur, die andre als eine Folge aus dem Verluſte des Wiſſens. Wer Gott nicht kenne, ſey todt. Er leitete dieſe und jene Sterblichkeit vom Teufel her, indem er lehrte, daß die menſchliche Natur, die ihre Grundlage in Adam hatte, durch den Fall in die Gewalt des Teufels gerathen ſey. Auch der heftige Gegner des Neſtorius, Cyrillus von Alexandrien, nahm mit den andern griechiſchen Vätern ein Vermögen des guten Willens im natürlichen Menſchen an und vertheidigte den bedingten Rathſchluß Gottes, und Theodoretus erklärt ausdrücklich, daß Gott den Willen derjenigen, welche der Heilung widerſtreben, nicht zwinge, weil er die vernünftige Natur ſelbſtſtändig und frei geſchaffen habe, und ſie nur durch Ermahnungen und Geſetze vom Böſen abhalte und zum Guten zu führen verſuche. Wenn Gott eine Natur, die am Guten nicht Theil haben wolle, zum Guten zwingen wollte, ſo würde er dadurch die Gränzen der menſchlichen Natur verrücken. Die Taufe habe nicht bloß die eine Wirkung, daß ſie die ihr vorhergegangenen Sünden wegnehme, denn wenn ſie nur dieſe eine Wirkung hätte, ſo würde man die Kinder, die ja noch nichts von Sünde wüßten, ohne allen Zweck taufen; ſondern die Taufe nehme die Sünden weg und gebe Bürgſchaft für zukünftige Güter. So behauptet auch Iſidorus von Peluſium, auch in dieſer Behauptung dem Chryſoſtomus folgend, daß die Gnadengaben nicht bloß für ſich, ſondern dazu gegeben würden, um bei demjenigen, der ſie empfängt, die Einſicht vorzu-

bereiten. Wenn nach dieſer Vorbereitung die ganze Kraft des Menſchen auf die Tugend zuſtrebe, und allen Zweifel und alle Zögerung entferne, ſo werde ſie von Gott zum Ziele geführt.

Dieſe Anſichten der griechiſchen Väter über Sünde und Erbſünde haben ſich dann in ihrer Kirche erhalten und Johannes von Damaſcus lehrt dem Athanaſius folgend, daß Gott den Menſchen von Natur ſündenlos geſchaffen und mit freiem Willen begabt habe, ſo daß er zwar der Sünde empfänglich ſey, aber das Sündigen nicht in ſeiner Natur, ſondern in ſeinem freien Vorſatze habe; mit Hülfe der göttlichen Gnade im Guten beharren und wachſen, durch den freien Willen aber auch vom Guten weichen und durch Zulaſſung Gottes in Sünde fallen könne, weil die Tugend nichts Gezwungenes ſey. Die auguſtiniſche Lehre fand wie oben (S. 162 ꝛc.) berichtet iſt, Widerſpruch in der lateiniſchen Kirche, welcher ſich im Stillen erhielt und ſpäter neuen Streit veranlaßte; in der griechiſchen Kirche fand ſie keinen Eingang, ſondern in dieſer blieb die von den früheren Vätern vorgetragene und von Johannes von Damascus wiederholte Darſtellung.

10. Chriſtus.

Chriſtus erſchien, um die Menſchen von dem Zuſtande, in welchen ſie durch den Fall Adams gerathen waren, zu befreien. Die neuteſtamentlichen Schriften laſſen keinen Zweifel darüber zu, daß der erſchienene Heiland das ewige Wort Gottes, der eingeborne Sohn des Vaters ſey, der alle, die an ihn glauben, zu Gottes Kindern macht, und zu dieſem Zwecke Fleiſch angenommen und unter den Menſchen gewohnt habe. In welcher Weiſe er die menſchliche Natur angenommen, und wie dieſe ſich mit ſeiner göttlichen Natur verbunden habe, wurde Gegenſtand des Nachdenkens für die chriſtlichen Lehrer.

Die Lehre der Ebioniten, daß Jeſus ein gewöhnlicher Menſch von ausgezeichneten Gaben, und, ohne ein natürliches Verhältniß zu Gott, der Sohn Joſephs und Mariens geweſen ſey, widerſprach den deutlichen Ausſprüchen der Schrift eben ſo ſehr, als die verſchiedentlich modificirten Anſichten der Gnoſtiker, daß ein höherer Geiſt ſich auf Jeſum niedergelaſſen, und daß Jeſus menſchliche Erſcheinung nur Schein geweſen ſey. Beide Anſichten wurden alſo von Anfang an als durchaus unchriſtlich verworfen, und die Lehrer verſuchten die Art der Verbindung des Göttlichen und Menſchlichen in dem erſchienenen Heilande zu begreifen. Bei den früheſten Lehrern findet ſich entweder bloß der einfache Satz der Menſchwerdung und deren nächſter Zweck ausgeſprochen, oder die doketiſchen Irrthümer der Gnoſtiker, und die Meinung der Ebioniten widerlegt, daß Jeſus ein bloßer Menſch geweſen ſey. So ſagt Barnabas, daß Chriſtus deshalb im Fleiſche erſchienen ſey, weil es zu unſerm Heile unumgänglich nöthig geweſen ſey, ihn zu ſehen, und wir ihn doch in ſeiner göttlichen Geſtalt nicht hätten ſehen können. Chriſti Leib ſey das Gefäß ſeines Geiſtes geweſen. Hermas nennt den Sohn Gottes älter als alle Creatur. Nach Clemens v. R. iſt derſelbe erſt Geiſt geweſen und dann Fleiſch geworden. Ignatius beſchreibt ihn als fleiſchlich und geiſtig, als fleiſchgewordenen Gott, der aus Gott und aus der Maria war, von der Maria nach dem Plane Gottes empfangen zwar aus Davids Saamen, aber aus dem heiligen Geiſte Menſchenſohn und Gottesſohn von Ewigkeit beim Vater geweſen, und am Ende erſchienen ſey, geeint mit dem Vater, von dem er ausgieng und auf den er zuſtrebt. Ignatius beſonders bekämpft den doketiſchen Irrthum in Bezug auf Chriſtum, und behauptet wiederholt aufs ſtärkſte, daß Chriſtus wahrhaft geboren worden ſey, wahrhaft gegeſſen und getrunken habe, wahrhaft gekreuzigt und geſtorben und auferſtanden ſey, und bezeugt aufs beſtimmteſte ſeine göttliche und ſeine menſchliche Natur. Juſtinus lehrt, daß der ganze Logos den ganzen Menſchen

Chriſtus nach Vernunft, Seele und Leib durchdrungen habe.

Die Bekämpfung der doketiſchen Anſicht findet ſich, dem Zwecke ſeines Werkes gemäß, auch bei Irenäus, der das größte Gewicht auf den Gedanken legt, daß Jeſus das ganze Menſchengeſchlecht in ſeiner Perſon zuſammengefaßt, und daſſelbe, um es ſelig zu machen, in ſich repräſentirt habe, und daß er es nur dadurch habe ſelig machen können, daß er in der Aehnlichkeit des ſündlichen Fleiſches erſchienen, und wie Adam aus der jungfräulichen Erde, ſo aus der Jungfrau Maria entſtanden und wirklicher wahrer Menſch geworden ſey, wie dieß ſein Hunger und ſeine Thränen, ſeine Müdigkeit, ſein Schweiß und ſeine Betrübniß und das Waſſer und Blut, die aus ſeiner Seite floßen, zur Genüge bewieſen. Chriſtus ſey, lehrt Irenäus weiter, aus derſelben Subſtanz, wie Abraham, Moſes und die Propheten, nur ohne Sünde geweſen, ſey in dieſer Subſtanz des Fleiſches auferſtanden, und ſey der geiſtige Menſch, wie Adam der ſeeliſche. Beſonders bedeutend für die Anſichten des Irenäus von dem Verhältniſſe der göttlichen und menſchlichen Natur in Chriſto iſt ſeine Aeuſſerung, daß Chriſtus Menſch war, um verſucht, Logos, um verherrlicht zu werden, und daß der Logos bei ſeiner Verſuchung, ſeiner Schmähung und ſeiner Kreuzigung und bei ſeinem Tode ruhte, bei allem Herrlichen in Jeſu Leben aber, bei der Himmelfahrt z. E. bei Jeſu war.

Bei Clemens von Alexandrien waltet die platoniſche Anſicht durchaus vor. Denn wenn er auch annimmt, daß der Körper Jeſu ſinnlichen Eindrücken zugänglich (σάρξ παθητή) geweſen ſey, ſo findet er es doch lächerlich, anzunehmen, daß dieſer Körper dieſelben Verrichtungen wie andre menſchliche Körper nöthig gehabt habe, um ſich zu erhalten; vielmehr habe derſelbe nicht deshalb Speiſe zu ſich genommen, um ſich zu nähren, denn eine heilige Kraft habe ihn erhalten, ſondern nur deshalb, um ſeine Zeitgenoſſen von doketiſchen Irrthümern in Bezug auf ſeinen

Körper abzuhalten. Für Luſt und Leid ſey Chriſtus durchaus unempfänglich geweſen, und ſelbſt die Apoſtel ſeyen, wenigſtens nach Jeſu Auferſtehung, keinerlei Leidenſchaft mehr unterworfen geweſen. Tertullianus hat gegen Marcion und Apelles die Möglichkeit der menſchlichen Natur Chriſti im Fleiſche beſonders gegen die Einwürfe vertheidigt, daß es der wirklichen Menſchheit Chriſti nicht bedurft hätte, weil die ſcheinbare dem nemlichen Zweck hätte dienen können, und daß der Sohn Gottes als Gott nicht hätte Menſch werden können, weil Gott unveränderlich ſey und in der Menſchwerdung ſich hätte verändern müſſen. Gegen dieſen letzteren Einwurf bemerkt Tertullianus, daß Gott von allen andern Weſen gänzlich verſchieden ſey, und daß wohl dieſe, keineswegs aber Gott, ſich durch die Annahme einer andern Geſtalt veränderten. Indem er diejenigen widerlegt, welche Chriſto nur ein ſeliſches Fleiſch beilegten und behaupteten, die Seele ſey Fleiſch geworden und alſo auch das Fleiſch Seele, ſpricht er beſtimmt aus, daß Jeſus dieſelbe Seele wie wir hatte und haben mußte, weil er mit einer fleiſchlichen Seele und einem ſeliſchen Fleiſche unſer Fleiſch und unſre Seele nicht hätte zur Seligkeit führen können. So lehrt auch Cyprianus, daß Chriſtus wahrer Gott und wahrer Menſch ſey, um den Menſchen zum Vater führen zu können, und Novatianus, daß Menſch und Gott in Chriſto innig verbunden ſey, und daß der Menſchenſohn durch dieſe Verbindung zum Gottesſohne werde.

Origenes hat die Entwicklung dieſer Lehre von dem Verhältniſſe des Göttlichen und Menſchlichen in Jeſu weiter geführt. Der Logos nahm, ſo behauptete er, die vollſtändige menſchliche Natur an, welche aus der vernünftigen Seele und dem Leibe zuſammengeſetzt iſt, und wurde dadurch Gottmenſch. Er trennte ſich durch dieſe Menſchwerdung nicht von der Einheit mit dem Vater, es war auch nicht bloß ein Theil des Sohnes Gottes in dem Menſchen Jeſus, und der Logos nahm durch dieſe Menſchwerdung nichts von den Schwachheiten der menſchlichen Natur an,

die auf ihn durchaus keinen Einfluß haben. Seine Seele war ganz wie jede andre vernünftige Menſchenſeele, aber alle ihre Empfindungen und Neigungen ſtanden unter der Herrſchaft des Geiſtes. Sie präexiſtirte wie die andern Menſchenſeelen, verband ſich wie dieſe mit einem Leibe, und entwickelte ſich ihrer Freiheit angemeſſen ſtufenweiſe wie dieſe. Die andern Seelen gaben in ihrer Präexiſtenz mehr oder weniger ihre Theilnahme am Logos auf, Jeſu Seele dagegen blieb aufs innigſte mit demſelben vereinigt und wurde ganz eins mit ihm und dadurch ſündelos. Dieſen Vorzug verdiente ſie durch ihr vollkommen gutes Verhalten im Stande der Präexiſtenz. Sie war frei wie alle anderen Seelen, und konnte ſich zum Guten und Böſen wenden, ſie beharrte aber beim Guten und dieſes Beharren wurde ihr zur andern Natur, zur Nothwendigkeit, und ſo war ſie über alle Verſuchung erhaben, durchaus gotterfüllt, und das Göttliche was in ihr iſt, auf alle andern Seelen übertragend. Dieß iſt der Grund, warum die heil. Schrift Chriſti menſchliche Natur mit menſchlichen Prädicaten bezeichnet; denn was von Chriſto in der heiligen Schrift ausgeſagt wird, iſt theils auf ſeine menſchliche, theils auf ſeine göttliche Natur zu beziehen. Beide Naturen ſind vollkommen und aufs innigſte vereinigt. Durch die Seele Jeſu verbindet ſich der Logos, da er es unmittelbar nicht kann, mit dem menſchlichen Leibe, und es entſteht dadurch aus Logos, Seele und Leib eine Perſon, der Gottmenſch. Der Leib Jeſu iſt dem menſchlichen Leibe durchaus ähnlich, mit der einzigen Ausnahme, daß er bei ſeiner Geburt nichts Unreines annahm, weil er vom heiligen Geiſte in der reinen Jungfrau gezeugt wurde. Wegen ihrer Untadelhaftigkeit in der Präexiſtenz erhielt die Seele Jeſu einen herrlicheren Körper als alle anderen Menſchenſeelen, und dieſer Körper wurde dann ſelbſt in die göttliche Natur verklärt, empfieng auch im äuſſern die Majeſtät göttlichen Weſens, und konnte ſich in jede Form, die ihm nöthig war, mit Leichtigkeit verwandeln. Dieſe Majeſtät war aber während ſeines irdi-

ſchen Lebens in der Regel verhüllt, und trat nur in einzelnen Augenblicken, z. E. auf dem Berge der Verklärung hervor. Vollkommen erſchien ſie bei der Himmelfahrt, nach welcher Chriſtus nun ganz Gott iſt und allgegenwärtig wirkt.

Zur allgemeinen Verhandlung kam die Lehre von der Perſon Chriſti im arianiſchen Streite. Arius hatte angenommen, daß Chriſtus bloß den menſchlichen Leib gehabt habe, und daß die Seele in ihm durch den Logos vertreten worden ſey. Eunomius ſagt in ſeinem Glaubensbekenntniſſe, welches ſeiner Ueberzeugung nach vollkommen mit der Tradition der Väter ſtimmte, daß der Sohn im Fleiſche erſchienen, aus einem Weibe geboren, und zum Heile der Menſchen Menſch geworden ſey, daß er aber nicht den aus Seele und Leib beſtehenden Menſchen, ſondern den Leib allein aus der Maria angenommen habe. Andre Arianer ließen den Leib Chriſti ſich dergeſtalt mit der Gottheit vermiſchen, daß er in derſelben vollſtändig aufgegangen ſey, wurden aber darüber von ihren Glaubensgenoſſen ſelbſt getadelt.

Wie in Folge des arianiſchen Streites und der Unterſuchungen des Apollinaris über das Verhältniß des Göttlichen und Menſchlichen in Jeſu der neſtorianiſche Streit entſtand und aus dieſem der monophyſitiſche und der monotheletiſche ſich entwickelten, und durch die aus dieſen Streitverhandlungen hervorgehenden Reſultate die Kirchenlehre genauere und ſchärfere Beſtimmungen erhielt, iſt oben (S. 119 ꝛc.) bereits vorgetragen worden.

11. Von der Erlöſung.

Durch den Fall Adams hatte das Menſchengeſchlecht die urſprüngliche Erkenntniß, Reinheit und Unſchuld verloren, und war in einen Zuſtand der Unwiſſenheit, der Sünde und der Schuld gerathen, hatte aber zugleich die Verheißung erhalten, daß es aus dieſem Zuſtande durch die

Erſcheinung eines Heilandes werde erlöſet werden. Die erlöſende Thätigkeit dieſes Heilandes wirkte durch Belehrung eine neue Erkenntniß und vollendete dieſe durch Erleuchtung, ſie nahm die Sünde hinweg durch Heiligung und die Schuld durch Verſöhnung, indem der Gerechtigkeit Gottes durch den Tod des Erlöſers genug gethan wurde, deſſen gläubige Aneignung die Rechtfertigung wirkt, welche Gott durch ſeine Gnade den Erwählten, die er dazu vorausbeſtimmt, zukommen läßt. Das Dogma von der erlöſenden Thätigkeit des Heilandes und deren Wirkungen faßt alſo die Lehren von der Erlöſung, von der Verſöhnung, von der Genugthuung, von der Rechtfertigung, von der Heiligung und Erleuchtung, von der Gnade, von der Erwählung und von der Vorherbeſtimmung in ſich zuſammen.

Bei den früheren Vätern finden ſich die verſchiednen Momente des Erlöſungswerkes Chriſti noch ohne genauere Beſtimmung und Ausſcheidung. Sie hielten ſich dabei einfach an die bibliſchen Stellen, welche von dem Zwecke der Erſcheinung Jeſu handeln. So findet es ſich bei Barnabas, der als Zweck der Erſcheinung Jeſu im Fleiſche angiebt, daß er lehrte, die Sünder nicht die Gerechten zur Buße rief, für die Menſchen ſtarb und litt und für ihre Sünden das Gefäß ſeines Geiſtes zum Opfer darbrachte, um ihre Heiligung möglich zu machen, daß er ferner durch ſein Blut Vergebung der Sünden verſchaffte, durch welche die Menſchen erneuert und eine neue Geſtalt werden, in welcher ſie durch ihn umgeſchaffene kindliche Seelen haben. Dieſe Erlöſungsthätigkeit Chriſti eignen ſich die Menſchen durch den Glauben an; der Glaube an das Evangelium und an den Logos macht ſie lebendig und vollendet ſie. Hermas lehrt, daß unſer Leben durch das Lamm gerettet worden iſt, und daß wir dieſes Leben durch die Taufe erhalten. Zu dieſem Leben kommt niemand ohne den Sohn, und jeder iſt todt, der des Sohnes Namen nicht hat, den man durch die Taufe erhält. Gott weiß die Bußethuenden vorher und geſtattet ihnen Buße, die er denen, deren

Bosheit er vorausgeſehen hat, verweigert. So läßt auch Clemens v. R. die Heiligen nach dem Willen Gottes durch Chriſtum berufen. Das Blut Chriſti, lehrt er, iſt koſtbar vor Gott, und hat der ganzen Welt die Gnade der Sinnesänderung gebracht, welche das Haupterforderniß für den Menſchen iſt. Der Glaube, nicht die Werke machen ſelig, aber wir gelangen zu Chriſto auf dem Wege der Tugend, und Chriſtus, unſer Hoherprieſter und Vorſtand, weiſet uns auf den Himmel, giebt uns die Anſchauung Gottes, erleuchtet unſern dunklen Geiſt, macht uns unſterblich und iſt die rechte Thüre der Gerechtigkeit. Chriſtus, lehrt Ignatius, hat ſich ſelbſt für uns Gott dargebracht zum Opfer; durch das Kreuz werden wir mit Hülfe des heiligen Geiſtes emporgehoben, der Glaube führt uns zu Gott auf dem Wege der Liebe; er iſt der Anfang, die Liebe iſt das Ende. Da Gott erſchien zur Neuheit ewigen Lebens, da verſchwand alle Zauberei, Bosheit und Unwiſſenheit. Wenn wir auf Chriſti Leiden ſterben, ſo iſt ſein Leben in uns; in ſeinem Leben gieng uns durch ihn und ſeinen Tod das Leben auf. Er iſt für uns geſtorben, daß wir durch den Glauben an ihn und an ſeinen Tod dem Tode entgehen, und die Gläubigen ſind vorherbeſtimmt.

So die apoſtoliſchen Väter. Bei den Apologeten läßt ſich auch in der Behandlung dieſer Lehre der Einfluß platoniſcher Gedanken bemerken; bei Juſtinus z. E., der vom Logos ſagt, daß derſelbe eine reine in Heiligkeit auferbaute Seele wolle, und deshalb eine Kraft in unſere Seele bringe, welche er durch Zucht unterrichte, und aus Sterblichen Unſterbliche, aus Menſchen Götter mache, und über die Erde hinaus nach Regionen führe, die über den Olymp hinauslägen. Der Logos treibe die Begierden aus der Seele und mache ſie ſtill, und dann führe er ſie zu Gott, zu dem alles zurückkehren müſſe, was von ihm genommen iſt. Bibliſcher drückt ſich Juſtinus in ſeiner Ermahnung an die Hellenen aus, wenn er ſagt, daß Chriſtus nach Gottes Willen Menſch geworden ſey, und uns über

die ganze Heilsanſtalt zu dem Zwecke belehrt habe, daß das Menſchengeſchlecht geändert und zu Gott aufgeführt werde, und daß Jeſus ſo lange im Himmel bleibe, bis die Zahl der von ihm vorherbeſtimmten Guten vollſtändig ſey. In der erſten Apologie ſagt er gleichfalls, daß der Logos unſertwegen Menſch geworden ſey, damit er an unſern Leiden Theil nehmend deren Heilung bewirke. Durchaus platoniſirend lehrt Tatianus, daß der Logos den Menſchen zum Bilde der Unſterblichkeit gemacht habe, und daß der Menſch einen Theil Gottes und dadurch die Unſterblichkeit empfange. Die Seele ſterbe nicht, wenn ſie die Erkenntniß Gottes habe, ſie ſey an ſich finſter und werde nur durch den Logos erleuchtet, und der Geiſt Gottes führe ſie in die Höhe zur Wohnung des Geiſtes.

Bei Athenagoras und Theophilus finden ſich keine näheren Beſtimmungen über die Erlöſung. Deſto reicher iſt Irenäus in dieſer Beziehung. Er bezeichnet einmal die Erkenntniß als erlöſend. Der Menſch hatte durch den Fall die urſprüngliche Erkenntniß verloren. Dieſe brachte Chriſtus durch ſeine Lehre wieder und hielt durch ſie die Sünder vom Sündigen ab. Wer ihn erkennt, erkennt das Heil, und dieſe Erkenntniß macht göttlich. Zunächſt aber iſt die Erlöſung Befreiung aus der Gewalt des Teufels. In dieſe war der Menſch gefallen und dadurch zugleich in Feindſchaft mit Gott gerathen, weil er auf den Rath des Teufels das Gebot Gottes übertreten hatte. Er konnte die Freundſchaft Gottes erſt dann wieder erhalten oder mit Gott verſöhnt werden, wenn die Macht des Teufels gebrochen wurde. Dieß geſchah durch Chriſti Tod. Chriſtus wandte keine Gewalt gegen den Teufel an, ſondern kaufte die Menſchen aus der Gewalt des Teufels los. Um dieß thun zu können, wurde er ſelbſt ein Menſch. Ein aus der jungfräulichen Erde entſtandner Menſch war der Urheber vieler Sünder und ihres Todes geweſen, ſo mußte ein aus der Jungfrau geborner Menſch durch ſeinen Gehorſam viele rechtfertigen und ſelig machen. Dieſer Menſch mußte den

alten Menſchen (die geſammte vorige Menſchheit) in ſich zuſammenfaſſen und dadurch die Feindſchaft der alten Schlange auf ſich allein ziehen. Er mußte der mächtige Logos und wahrer Menſch zugleich ſeyn. Der Teufel hatte durch Adams Fall die ganze Menſchheit in ſeine Gewalt bekommen, weil dieſe in Adam im Keime lag, der Gottmenſch mußte eben ſo als zweiter Adam die ganze Menſchheit in ſich haben, um ſie durch Hingabe ſeiner ſelbſt an den Teufel von deſſen Macht zu erlöſen. Der Teufel hatte eine Ungerechtigkeit begangen, indem er den Menſchen, der das natürliche Eigenthum Gottes war, raubte, und indem Chriſtus uns von ihm loskaufte, ohne Gewalt zu brauchen, bloß durch Ueberredung, hat er, ohne der Gerechtigkeit irgend nahe zu treten, das Menſchengeſchlecht erlöſet. Er erlöſete uns mit ſeinem Blute, gab ſeine Seele für unſre Seele, und ſein Fleiſch für unſer Fleiſch; ſein gerechtes Fleiſch verſöhnte das ſündige Fleiſch Adams mit Gott. Er goß den Geiſt des Vaters aus, um Gott und Menſchen zu vereinigen, und wie er durch dieſen Geiſt Gott zu den Menſchen herniederbrachte, ſo brachte er durch ſeine Menſchwerdung den Menſchen zu Gott hinauf. Mit ſeinem Fleiſche ſind wir erkauft, mit ſeinem Blute wieder hergeſtellt. Durch ſeine Menſchwerdung hat uns Chriſtus mit Gott verſöhnt, durch ſeinen Gehorſam hat er unſern Ungehorſam aufgehoben.

Irenäus hat bei dieſer, wie bei den andern chriſtlichen Lehren alle einzelnen Beſtimmungen berückſichtigt, welche ſich im N. T. über die Erlöſung finden, und er findet die Vereinigung aller dieſer einzelnen Beſtimmungen offenbar in dem Gedanken, daß Chriſtus als Repräſentant des ganzen Menſchengeſchlechts, das er in ſich zuſammenfaßte, in einer ähnlichen Weiſe daſſelbe mit Gott verſöhnt habe, wie Adam, in dem das Menſchengeſchlecht im Voraus repräſentirt war, den Zorn Gottes auf daſſelbe herabgezogen und eine Verſöhnung nöthig gemacht hatte. Dieſelbe Beachtung der verſchiednen Wirkſamkeiten, welche die heilige Schrift

als Zweck der Erlöſung Jeſu aufführt, findet ſich bei mehreren andern Vätern, welche als Förderung der Erlöſung durch Chriſtum ſeine Lehre, ſein Beiſpiel, die von ihm mitgetheilten Kräfte zum Guten, ſo wie die durch ihn bewirkte Zerſtörung der Wirkſamkeit der Dämonen darſtellten. Dieß iſt auch der Fall bei Origenes, der eine vollſtändige Theorie der Erlöſung gegeben hat, welche auf demſelben Grundgedanken, wie die des Irenäus ruht. Der menſchgewordne Sohn Gottes, lehrt Origenes, hat in ſich alles Getrennte vereinigt, und durch ſeine Erſcheinung auf Erden dieſe Vereinigung des Getrennten für alle Menſchen möglich gemacht. Dieß hat er einmal dadurch bewirkt, daß er die vollkommene Wahrheit lehrte, Gottes Weſen und Willen den Menſchen offenbarte, ihnen die höchſten ſittlichen Gebote gab, die Seele von dem Vergänglichen hinweg auf Gott wandte, den Götzendienſt und die Gewalt der Dämonen vernichtete, und die Sünder bekehrte. Um dieß alles zu erreichen, lehrte er den Menſchen den wahren Sinn der heiligen Schrift, und gab ihnen deren tieferes Verſtändniß. Alle ſeine Handlungen, ſeine Wunder insbeſondere wieſen ſymboliſch auf ſeine eigentliche geiſtige Wirkſamkeit hin; ſein Leben war das Muſter ſittlicher Vollkommenheit. Vor allen aber hat ſein Tod die Menſchen erlöſet, verſöhnt und gereinigt. Dieſe Erlöſung beſteht in der Befreiung von der Macht des Teufels. Die Menſchen waren durch die Sünde rechtmäßiges Eigenthum des Teufels geworden, und konnten ihm ohne Ungerechtigkeit nicht wieder entzogen werden, wenn ihm nicht ein Kaufpreis für ſie gegeben wurde. Dieſer Kaufpreis iſt die Seele (das Blut) Jeſu, die der Teufel forderte, in dem Wahne, daß wenn Jeſus ſterbe, ſeine Seele eben ſo wie alle andern in Adam geſtorbenen Seelen in ſeine Gewalt kommen müßte. Aber er hatte über die reine Seele Jeſu keine Macht, er mußte ſie loslaſſen, und ſo war der Menſch durch das geforderte und gegebene Löſegeld befreit, und der Teufel durch ſeine eigne Schuld nicht nur nicht im Beſitze des

Löſegelds, ſondern auch ſeiner Herrſchaft über das Menſchengeſchlecht verluſtig. Beides war durch den Tod Jeſu geſchehen und durch denſelben das Menſchengeſchlecht von der Herrſchaft des Teufels befreit. Es mußte aber auch die Feindſchaft, welche zwiſchen Gott und dem Menſchengeſchlechte beſtand, aufgehoben werden, und auch dieß geſchah durch den Tod Jeſu, weil dieſer ein Opfer für die Sünden der Menſchen iſt. Die Opfer des A. T. hatten die Sünden Einzelner oder des iſraelitiſchen Volkes verſöhnt, weil das Blutvergießen als Strafe die Sünde mit der Strafe aufhebt. Dieſe Opfer waren nur Vorbilder auf das Opfer, welches die Sünde der ganzen Welt hinwegnehmen ſollte. Dieſes Opfer iſt Chriſtus, der unſre Sünden auf ſich nahm, und die eigentlich uns gebührende Strafe am Kreuze litt. Dadurch wurde das Gericht gegen uns aufgehoben, und Gott mit dem Menſchen wieder verſöhnt; denn Chriſtus hatte unſre Natur mit allen ihren Leiden und Schwachheiten an ſich genommen, und in ihr für uns gelitten. Unſre Sünden waren alſo die ſeinigen, in ſich zuerſt vernichtete und verſöhnte er dieſe Sünden; da er aber das Menſchengeſchlecht repräſentirt, zugleich die Sünden des ganzen Menſchengeſchlechts. Der ſo verſöhnte Gott vergiebt die Sünden, der Glaube eignet ſich dieſe Verſöhnung an, und weitere Opfer ſind nach dem Opfer Chriſti nicht nöthig, da dieſes die ganze Welt, nicht bloß die Menſchen mit Gott verſöhnt hat. Chriſti menſchliche Natur hatte die Sünde auf ſich genommen. Dieſe Sünde wurde durch die göttliche Natur Jeſu vernichtet. Denn von dem menſchgewordenen Logos geht eine Kraft aus, welche in jedem, der ſie durch den Glauben aufnimmt, die Sünde gleichfalls zu nichte macht. Dieſe Kraft zeigt ſich beſonders an Chriſti verklärtem Fleiſche, und er wirkt vom Himmel aus fortwährend zum Heile der Abgefallenen, bis alle gereinigt, und Sünde und Tod ganz aus der Welt verſchwunden ſind; aus der Welt, denn Origenes hält es für wahrſcheinlich, daß auch in den höheren Regionen der

Geiſterwelt etwas dem Verſöhnungstode Chriſti auf Erden Analoges ſtattgefunden habe.

Das Verdienſt Chriſti, lehrt Origenes ferner, muß der Menſch ergreifen, und er thut dieß durch den Glauben, welchen Chriſtus durch ſeinen Geiſt in den Herzen wirkt, und welcher Vergebung der Sünden giebt, den Menſchen erneuert, ihn in Gemeinſchaft mit Chriſto ſetzt, und in Geſinnung und Werken ſich offenbart. Der Glaube nimmt Chriſtum ſelbſt nach den verſchiedenen Graden der Fähigkeit des Aufzunehmenden in ſich auf, und kann und muß als Erkennen und Leben fortſchreiten, wo er dann bei den Anfängern einfacher hiſtoriſcher Glaube iſt, und bei den Vorgeſchrittenen zur Wiſſenſchaft und zum Anſchauen Gottes wird. Der Fortſchritt im Glauben iſt unzertrennlich von dem Fortſchritt der Heiligung, keiner kann ohne den andern beſtehen, und ihre Grade entſprechen ſich. Dieſen Fortſchritten ſtehen die Begierden des Fleiſches und die Einwirkungen der Dämonen, welche die im Menſchen liegende Anlage zur Sünde durch Anreizung und Verführung entwickeln und zur That führen, hindernd entgegen und müſſen bekämpft werden. Jeder Menſch hat die Kraft zu dieſem Kampfe in ſich, und der Angriff ſelbſt iſt von Gott nur zum Beſten der Menſchen zugelaſſen. Der Menſch kann die in ihn gelegte Kraft gegen das Böſe gebrauchen, und darf bei der Anwendung derſelben die Unterſtützung Gottes und der guten Engel mit Sicherheit erwarten. Das Gute, welches uns angerechnet werden ſoll, muß unſre eigne That ſeyn. Der Menſch hat freien Willen. Es ſpricht dagegen nicht die Verhärtung Pharaos, die man nach den Worten der Schrift als von Gott herrührend betrachten könnte, ſondern dieſe lag in Pharaos Bosheit und wird nur im uneigentlichen Sinne Gott zugeſchrieben. Eben ſo wenig ſey bei den ſteinernen und fleiſchernen Herzen (Ezech. 11, 19.) an eine Beraubung des freien Willens zu denken, denn dieſer wird in dieſer Stelle vorausgeſetzt; Marc. 4, 12. ſpreche Jeſus mit Abſicht dunkel, um denen, von welchen

er ſpricht, den Weg der Heiligung nicht zu leicht vorzuſtellen, laſſe ihnen aber doch das Evangelium predigen, damit ſie keine Entſchuldigung haben. Der Sinn von Röm. 9, 16. ſey, daß der Menſch durch ſein Wollen und Laufen allein nicht zum Ziele gelange, ſondern daß dieß bloß durch den Beiſtand Gottes erreicht werde, und Phil. 2, 13. iſt nur von dem Wollen und Vollbringen überhaupt, nicht vom Wollen und Vollbringen des Böſen die Rede. Das letztere, die Richtung des Willens ſtehe in unſrer Macht, den Willen ſelbſt aber und das Vermögen gebe Gott. In dieſer ganzen Lehre von der Erlöſung, wie Origenes ſie vorträgt, läßt ſich neben der Erörterung bibliſcher Begriffe die Einwirkung der jüdiſch-platoniſchen Philoſophie erkennen. Denn auch bei Philo unterliegt der Menſch von Natur verdorben dem göttlichen Zorne, und alles, was wir von Gott erhalten, iſt ſeine Gnade, nicht unſer Verdienſt. Gott unterſtützt uns, indem er die Tugenden in unſre Seele pflanzt; göttliche Kräfte ſenken ſich in die durch die Wiſſenſchaften vorbereitete Seele, um ſie zu reinigen und zu heiligen, und unter dieſen Kräften iſt auch der Logos, die Weisheit, zuweilen Gott ſelbſt. Mit dieſer Einwirkung Gottes iſt die freie Selbſtthätigkeit des Menſchen verbunden, welche durch Unterricht und Aſkeſe zur Tugend gelangt, und nur in ſeltenen Ausnahmen iſt dieſe Tugend bei den Menſchen Natur. Die Gnade Gottes wird durch den Glauben verdient, welcher die Fähigkeit zur Erkenntniß Gottes nach dem moſaiſchen Geſetze iſt.

Die Anſichten über die erlöſende Thätigkeit Chriſti, wie Irenäus und Origenes ſie entwickelt hatten, blieben im Weſentlichen bei den folgenden Vätern geltend. Auguſtinus brachte dieſelben mit ſeiner geſammten Lehre in Verbindung, indem er annahm, daß Chriſtus durch ſeine Menſchwerdung ohne Anwendung von Gewalt ſondern nach ſtrenger Gerechtigkeit den Teufel unterjocht und denſelben auch zum Knecht der Menſchen gemacht habe. Denn die Menſchen ſeyen durch den Fall der erſten Menſchen vollkommen recht-

liches Eigenthum des Teufels geworden, und dieß ſo lange geblieben, bis der Teufel einen unſchuldigen, von der Erbſünde freien Menſchen, Jeſum tödete. Durch dieſe Ungerechtigkeit habe der Teufel ſein Recht auf die Menſchen verwirkt und dieſe ſeyen durch den Tod Jeſu von ihm frei geworden. Schon nach der Vorſtellung des Origenes war der Teufel in Bezug auf die Seele Jeſu in Irrthum geweſen und hatte ſich getäuſcht, dieſe Täuſchung des Teufels hob Leo der Große als eine abſichtliche hervor, und Gregor der Große näherte ſich mehr der Vorſtellung des Irenäus, indem er die Rechtmäßigkeit des Beſitzes der Menſchen durch den Teufel bezweifelte. Der Teufel wurde von Chriſto beſiegt, dieß führte auf die Idee eines Kampfes zwiſchen beiden, welche auch von einigen Vätern angedeutet aber nicht weiter ausgeführt wurde. Wenn man annahm, daß Jeſus dem Teufel ſeine Seele als Kaufpreis für das in deſſen Beſitze befindliche Menſchengeſchlecht gegeben habe, ſo lag die Idee eines Vertrages ſehr nahe. Dieſe faßte Gregorius von Nyſſa auf und ſtellte ſie ſo dar. Die Menſchen hatten ſich freiwillig verkauft und wenn Gott ſie auf gerechte Weiſe löſen wollte, ſo mußte er den Kaufpreis für ſie zahlen, den der Beſitzer verlangte. Dieſer verlangte aber den höchſten, den er kannte, den aus der Jungfrau geborenen, ſündeloſen, wunderthätigen Chriſtus, welcher ihm mehr als Erſatz für das Menſchengeſchlecht, das er für ihn dahin geben wollte, ſeyn mußte. Damit aber der Teufel glauben konnte, daß die Erwerbung dieſes Kaufpreiſes ihm möglich ſey, mußte der Sohn Gottes menſchliche Geſtalt annehmen, und die Herrlichkeit die er in dieſer Geſtalt entwickelte, mußte die Begierde des Teufels nach ſeinem Beſitze fortwährend ſteigern. Die Gerechtigkeit Gottes zeigte ſich darin, daß er die Löſung des gefangenen Menſchen durch einen Vertrag bewirkte, ſeine Weisheit aber darin, daß er das was der Teufel nicht ergreifen konnte, als ergreiflich darſtellte. Dieſe Anſicht haben Ambroſius und Gregor der Große wiederholt. Gregorius von Nazianzus dagegen fand die Idee

eines für die Menſchen gezahlten Löſegeldes Gottes unwürdig. Denn weder der Teufel konnte von Gott ſelbſt durch die Hingabe Gottes für ſeine Gewaltthat bezahlt werden, noch konnte der Vater das Löſegeld erhalten, da einige nicht von ihm gelöſet werden ſollten. Der Vater verlangte dieſes Löſegeld nicht und bedurfte deſſen nicht, er nahm es aber an, weil die göttliche Heilsordnung erforderte, daß der Menſch durch die Menſchwerdung Gottes geheiliget werde, damit er uns durch ſeinen Sieg über den Teufel befreie und mittelſt des Sohnes zu ſich zurückführe. Athanaſius ließ durch die Erlöſung Jeſu den Widerſtreit ausgleichen, der zwiſchen der Gerechtigkeit und der Güte Gottes eintrat, und ganz wie er lehrten Cyrillus von Jeruſalem, Euſebius, und Cyrillus von Alexandrien. Gott mußte nach ſeiner Gerechtigkeit das Geſetz, welches den Tod über den Sünder ausgeſprochen hatte, vollziehen, nach ſeiner Güte konnte er ſein vernünftiges Geſchöpf nicht zu Grunde gehen laſſen. Die Buße konnte die Sünde nicht aufheben, weil ſie nur die einzelne Sünde, nicht die verdorbene Natur aufhebt, dieſe aber mußte wiederhergeſtellt werden und dieß konnte nur durch die Erſcheinung des Sohnes Gottes geſchehen, der das Sterbliche wieder zur Unſterblichkeit zu bringen und dem Vater das Schuldige zu leiſten allein im Stande war. Er allein konnte für die Menſchen leiden, und ſie beim Vater vertreten. Er that alſo dem Vater genug und dieſe Idee der Genugthuung iſt auch von Hilarius und Ambroſius beſtimmt ausgeſprochen. Auch der Gedanke tritt ſchon bei Cyrillus von Jeruſalem, bei Chryſoſtomus und bei Leo dem Großen hervor, daß Chriſtus durch ſein Leiden weit mehr gethan habe als zur Erlöſung der Menſchen nöthig geweſen wäre und daß ſeine Gerechtigkeit unſre Ungerechtigkeit bei weitem überwogen habe.

Chriſtus hatte durch ſeine Erlöſung den Menſchen vom Tode befreit und lebendig gemacht. Dieß iſt, lehrt Athanaſius, nicht ſo zu verſtehen, daß der Tod durch einen Befehl Gottes von dem Menſchen abgehalten worden ſey,

wobei der Menſch immer die Empfänglichkeit für den Tod behalten hätte und ſterblich geblieben wäre; ſondern Chriſtus wurde Menſch, um uns göttliches Weſen zu geben, um den Tod der in unſerm Körper herrſchte durchaus zu vernichten. Wie der Anfang des Todes von einem Menſchen kam, bemerkt Gregorius von Nyſſa, ſo auch der Anfang der Auferſtehung; von Chriſto aus theilte ſich die Vereinigung des Getrennten, die er in ſich bewirkt hatte, dem ganzen Menſchengeſchlechte mit. Wie Chriſtus, ſagt Gregorius von Nazianzus, um der Menſchen willen ein Fluch und Sünde genannt wurde, weil er Fluch und Sünde wegnahm, und anſtatt des alten Adams ein neuer wurde, ſo machte er auch den Ungehorſam des Menſchen zu dem ſeinigen, weil er das Haupt des Geſammtleibes iſt; ſo lange der Menſch ungehorſam Gott verläugnet und den Leidenſchaften dient, ſo lange wird auch Chriſtus in Beziehung auf ihn ungehorſam genannt, wenn aber Chriſto alles unterworfen iſt durch Erkenntniß und Umwandlung, dann hat auch er ſich vollkommen unterworfen, indem er den geretteten Menſchen Gott zuführt. So läßt auch Hilarius den geſammten Leib des Menſchengeſchlechts durch die Menſchwerdung Jeſu gereiniget werden; und nach Auguſtinus ſind die Gläubigen eines in Chriſto, und werden durch den Mittler gereinigt nicht nur durch diejenige Natur, durch welche ſie aus ſterblichen Menſchen den Engeln gleich werden, ſondern durch den aufs vollkommenſte übereinſtimmenden Willen, der auf dieſelbe Seligkeit die Chriſtus hat zuſtrebt, mit ihm durch das Feuer der Liebe aufs innigſte vereinigt. Gegen den Einwurf, daß der Tod Jeſu zur Erlöſung und Verſöhnung der Menſchen nicht nöthig geweſen ſey, da ja der Verſöhner als Gott durch ſeinen bloßen Willen dieſe Erlöſung und Verſöhnung hätte bewirken können, wurde von Gregorius von Nyſſa bemerkt, daß das eben Gottes Wohlgefallen geweſen ſey daß der Kranke dem Arzte die Heilart nicht vorzuſchreiben habe, und daß wir es der Weisheit Gottes zutrauen müßten, daß ſie das paſſendſte

Mittel werde gewählt haben. Aber es wurde auch die unumgängliche Nothwendigkeit gerade dieſer Art der Erlöſung behauptet, aus dem Grunde, weil dem Teufel ein angemeſſenes Löſegeld habe gegeben werden müſſen, wie Baſilius der Große, oder daß die Schuld durch ein Opfer habe getilgt werden müſſen, und daß dieſes Opfer ein unſündiger und deshalb aus einer Jungfrau geborner Menſch habe ſeyn müſſen, wie Gregor der Große bemerkt. Die origenianiſche Lehre von einer Erlöſung aller vernünftigen Weſen wurde von den Kirchenlehrern faſt ohne Ausnahme beſtritten und widerlegt.

Das Erlöſungswerk Chriſti kam den Chriſten durch die Taufe zu Gute. Durch dieſe erhielten ſie Vergebung der Sünden. In den erſten Jahrhunderten, da die Kindertaufe ſelten vorkam und meiſt nur Erwachſene getauft wurden, und ehe die Lehre von der Erbſünde durch Auguſtinus feſtgeſtellt wurde, unterſchied man allgemein die Wirkung der Taufe auf die ihr vorangegangenen und auf die ihr folgenden Sünden. Jene nahm die Taufe vollkommen hinweg, da ſie aber nicht wiederholt werden konnte, ſo glaubte man eine Vergebung der Sünden der Getauften durch andre Mittel ſuchen zu müſſen. Dieß führte zum Begriffe der Genugthuung (satisfactio), welche der Menſch durch die Buße für ſeine Sünden leiſte. Durch dieſe Annahme einer vom Menſchen ſelbſt ausgehenden Genugthuung für ſeine Sünden, wurde die Entwicklung der Lehre von der Erlöſung und Verſöhnung auf dem Grunde der bibliſchen Schriften gehemmt, und die allmähliche Verbreitung dieſer Vorſtellung von einer durch den Menſchen ſelbſt geleiſteten Genugthuung für ſeine Sünden, iſt in der Geſchichte der Entwicklung der Dogmen nur deshalb zu beachten, weil ſie ſtörend auf dieſe Entwicklung einwirkte. Das Wort satisfactio wurde ſowohl von den genugthuenden Leiſtungen des Menſchen, als von denjenigen gebraucht, welche Chriſtus zur Verſöhnung der Menſchen auf ſich genommen hatte. Die Mittel der Sündenvergebung auſſer der Taufe wurden von den griechiſchen

Vätern wie von den lateiniſchen angegeben, und die alexandriniſchen waren hierin mit den afrikaniſchen ganz einig, daß die Taufe die ihr vorangegangenen Sünden vergebe, daß aber die auf ſie folgenden abgebüßt werden müßten. Als die vorzüglichſte Art der Buße wurde der Märtyrertod angeſehen, auſſerdem betrachtet man als genugthuende Büſſungen die Almoſen, die Nachſicht gegen die Beleidiger, die Bemühungen um die Beſſerung des Nächſten, einen hohen Grad der Liebe, und die äuſſerſte Betrübniß über die eignen Sünden. Dieſe Betrübniß des Menſchen, und die Härte ſeiner Büßungen ſollten das Mitleiden Gottes erregen, und bewirken, daß er dem Sünder ſeine Gnade wieder ſchenke. Dieß wurde von den früheſten Zeiten an gelehrt und findet ſich ſchon von Hermas ausgeſprochen. Das Gefühl der Buße, ſo wurde gelehrt, müſſe nicht bloß im Herzen ſeyn, ſondern ſich auch durch äuſſerliche Zeichen äuſſern, durch Weinen und Faſten, durch Hungern und Vernachläſſigung aller äuſſern Bequemlichkeit, durch inſtändige Bitten bei den Prieſtern und allen Gläubigen, um durch ihre Fürbitte Vergebung zu erlangen. Doch wurde dieſe Behauptung durch die Einſchränkung gemildert, daß dieſe Büßungen nur die Vergebung erläßlicher, nicht unerläßlicher Sünden bewirken könnten. Daß aber für dieſe die Buße genugthue, das wird von den afrikaniſchen wie von den griechiſchen Vätern ausdrückiich ausgeſprochen, und gefordert, daß die Strenge dieſer Buße der Größe der Sünden entſpreche. Wenn dieß aber der Fall ſey, ſo thue ſie von den Fürbitten der Märtyrer und von der Wirkſamkeit der Prieſter unterſtützt der Gerechtigkeit Gottes nicht nur genug, ſondern verdiene noch Belohnung. Auch Auguſtinus fordert die Buße aufs ſtrengſte, bei den Erwachſenen vor der Taufe, bei den Getauften über ihre täglichen unzähligen leichten Sünden und beſonders ſtrenge Buße wegen aller Sünden gegen die zehen Gebote. Auch er nennt die Buße genugthuend und erklärt den Gehorſam für ein Verdienſt. Dieſe Genugthuung werde durch die Prieſter, welche die Sacra-

mente adminiſtriren, vermittelt, und die Sünder, welche öffentliches Aergerniß gegeben haben, müßten auch öffentliche Buße thun. Gott vergebe die Sünden, wenn die hinreichende Genugthuung von Seite des Menſchen eintrete, denn die Grade der Genugthuung entſprächen den Graden der Sünde, und für die leichten Sünden, die wir täglich begehen, reiche das Gebet hin, für die anderen, die nicht zu den ſchweren Sünden gehören, welche öffentliches Aergerniß veranlaſſen, erfolge die Genugthuung durch die guten Werke des Faſtens und des Almoſengebens. Die göttliche Sündenvergebung werde aber immer durch das Gebet der Prieſter vermittelt. Dieſen ſey von Chriſto die Macht gegeben den Reuigen Buße aufzulegen, und ſie wieder zur Gemeinſchaft der Sacramente zuzulaſſen, wenn ſie die gehörige von den Prieſtern ihnen auferlegte Genugthuung geleiſtet haben. Zu dieſem Behufe ſey nöthig, daß ſie den Prieſtern ihre Sünden beichten, aber es reiche die geheime Beichte an den Prieſter hin, weil die Veröffentlichung der eingeſtandenen Sünden die Sünder ſelbſt von dem Bekenntniſſe abhalten oder ihnen in ihren bürgerlichen Verhältniſſen nachtheilig ſeyn könnte. Das Faſten wurde als ein vorzügliches Mittel um der Seele die Herrſchaft über den widerſtrebenden Körper zu verſchaffen von den Lehrern allgemein aufs ſtärkſte empfohlen, und die Oppoſition derjenigen, welche, wie Jovinianus, die Verdienſtlichkeit des Faſtens läugneten, wurde als Ketzerei bezeichnet. Schon Tertullianus hatte darauf hingewieſen, daß die erſten Menſchen durch das Eſſen von der verbotenen Frucht gefallen ſeyen und ſich Strafe zugezogen hätten, und daß alſo die Enthaltung vom Eſſen zur Aufhebung dieſer Strafe mitwirken müſſe, und dieſe Bemerkung wurde von griechiſchen und lateiniſchen Vätern wiederholt. Daß die Fürbitte der Märtyrer bei Gott für die Vergebung der Sünden wirkſam ſey, wurde gleichfalls allgemein gelehrt.

Da man einmal die Vergebung der Sünden und damit die Seligkeit theilweiſe von den Büßungen abhängig gemacht

hatte, und nach der Feſtſtellung des Begriffes der katholiſchen Kirche die Erlaubniß Buße zu thun als eine Vergünſtigung durch den Biſchof ertheilt wurde, ſo lag die Frage nahe, ob dieſe Buße wiederholt, d. h. ob die Erlaubniß in den Stand der Büßenden zu treten öfter gegeben werden dürfe. Es war auch hier bloß von der Buße für die nach der Taufe begangenen Sünden die Rede, da man überzeugt war, daß die derſelben vorangehenden in Folge der Taufe vollſtändig vergeben ſeyen. Hier ſchied ſich eine ſtrengere und eine mildere Anſicht; nach jener war nur eine einmalige Buße zuläſſig, nach dieſer konnte die Erlaubniß zur Buße öfter ertheilt werden. Die ſtrengere fand ihre Vertreter in der Parthei der Novatianer, wie ſchon früher die Montaniſten ihrer ſtrengen Sittenlehre zu Folge die zweite Buße ausgeſchloſſen hatten. Doch gieng auch nach dem Sinne der Novatianer dieſe Ausſchließung nur auf die Kirchengemeinſchaft und die Theilnahme an den Sacramenten, der Gnade Gottes für die Sünder ſollte durch dieſe Verweigerung nicht vorgegriffen werden. Mit der Geſtattung einer zweiten Buße war zugleich die Möglichkeit gegeben, daß der Sünder auch nach einer langen Reihe von Sünden, und auch am Ende ſeines Lebens noch Buße thun und durch dieſe Buße Vergebung der Sünde erlangen könne. Als Hauptbedingung dieſer Sündenvergebung wurde allgemein der Glaube betrachtet, und alle guten Werke, welche zur Vergebung der Sünden nach den Anſichten der Väter beitrugen, wurden nur durch die Beziehung auf den Glauben und als Früchte des Glaubens eigentliche gute Werke. Die Väter wiederholten hier gewöhnlich nur die klar ausgeſprochene Lehre der heiligen Schrift meiſt mit deren eignen Worten. So ſagt Barnabas, daß die Chriſten durch den Glauben an das Evangelium und an den Logos lebendig gemacht leben und als Erben des Teſtaments des Herrn herrſchen werden; die Auserwählten werden durch den Glauben ſelig, lehrt Hermas. Gott verläugnet diejenigen, welche ihn verläugnen, der Glaube iſt von Gott, und wer den

Herrn im Herzen hat, erfüllt die Gebote leicht. Nicht durch uns ſelbſt werden wir gerechtfertigt, lehrt Clemens v. R., nicht durch unſre Weisheit, durch unſern Verſtand oder unſre Frömmigkeit, oder durch Werke, die wir in Heiligkeit des Herzens wirken, ſondern durch den Glauben, durch welchen der Allmächtige von Ewigkeit her alle gerechtfertigt hat. Clemens lobt deshalb den Glauben und die Erkenntniß der Korinther, und behauptet, Gott bedürfe nichts, als daß man ihn bekenne. Wir ſollen, verlangt er, an Jeſum als Gott und als Richter der Lebendigen und der Todten glauben, nicht bloß Herr Herr ſagen, ſondern ihn durch unſre Werke und durch Befolgung ſeiner Gebote bekennen. Ignatius läßt den Glauben vorangehen, die Liebe folgen und beide vereinigt göttlich ſeyn. Nach Juſtinus führt die aus freier Selbſtbeſtimmung hervorgehende Tugend zum Glauben. Bei ihm und bei Tatianus herrſcht aber durchaus noch die platoniſche Anſicht vor, daß der Menſch durch Verbindung mit dem göttlichen Geiſte allein ſelig werde. Dagegen lehrt Tertullianus, daß der Menſch aus der Freiheit des Glaubens, nicht aus der Knechtſchaft des Geſetzes gerechtfertigt werde, weil der Gerechte aus dem Glauben lebe, und bezeichnet den Glauben an Gott und Chriſtum ausdrücklich als das Unveränderliche in der chriſtlichen Kirche, während die ſittlichen Forderungen und die Zucht wechſeln. Dieſer Glaube ſey in der Glaubensregel enthalten, aus dieſer allein ſey er zu ſchöpfen, und dieſer, in der Glaubensregel enthaltene Glaube, nicht die Schriftforſchung mache ſelig und zeige den Weg zu Gott, auf deſſen Willen er alles beziehe, die Glaubensregel aber ſey durchaus eine und dürfe nicht verändert werden. So ſetzt Clemens von Alex. den Glauben als das eine allgemeinſte Heil der Menſchheit, er iſt die Vollendung des Lernens, und ohne ihn gelangt man nicht zur Erkenntniß. Er iſt die angeborne Ueberzeugung vom Guten, die ohne Nachdenken das Beſte wählt, eine freiwillige Annahme, eine Zuſtimmung der Frömmigkeit (Hebr. 11, 1 ꝛc.) oder

die zur Einigung führende Zuſtimmung zu einem Unſichtbaren; der Glaube iſt freiwillig, er iſt Princip des Handelns, und der freien Wahl des Glaubenden geht eine Ueberzeugung voran, welche unmittelbar durch den Glauben gegeben wird. Origenes erklärt es für unmöglich, ohne den Glauben ſelig zu werden; geſetzliche Werke, die nicht auf dem Grunde des Glaubens ruhen, können den Menſchen nicht rechtfertigen, denn der Glaube iſt das Siegel derer, die Gott rechtfertigt; dieſer Glaube aber iſt der Glaube an die göttlichen Ausſprüche. Cyrillus von Jeruſalem unterſcheidet den dogmatiſchen Glauben vermittelſt welches die Seele etwas annimmt und den wunderbar wirkenden Glauben, welcher durch Chriſti Gnade geſchenkt wird. Theodoret definirt den Glauben als die freiwillige Zuſtimmung der Seele, oder das Schauen eines Unſichtbaren, oder als das Denken über das Seyende und die der Natur angemeſſene Ergreifung des Unſichtbaren, oder als den zweifelloſen Seelenzuſtand der Glaubenden. Der Glaube iſt das Auge für das Sehen des Göttlichen. Dieſer Glaube muß kein bloßer Wortglaube, ſondern mit guten Werken verbunden ſeyn, welche ihren Grund in ihm haben, man erlangt ihn durch die Taufe und er geht der Gnadengabe des Geiſtes und der Erkenntniß voran, und wird durch die Gnade erhalten. Auguſtinus hat zuerſt über den Begriff des Glaubens vollſtändige und erſchöpfende Unterſuchungen angeſtellt, deren Reſultate von der lateiniſchen Kirche angenommen und weiter gebildet wurden. Er hält ſich in ſeinen Unterſuchungen durchaus an die Hebr. 11, 1 ꝛc. gegebene Definition des Glaubens, und entwickelt daraus die einzelnen Theile dieſes Begriffes. Der Inhalt des chriſtlichen Glaubens wird aus den canoniſchen Schriften geſchöpft und ſteht und fällt mit denſelben. Dieſer Glaube führt zur Seligkeit, und deshalb fordert Gott ihn und nicht vernünftige Forſchungen, denn eben wo die Wirkſamkeit und Kraft der Vernunft aufhört, da beginnt das

Werk des Glaubens. Dieſen Glauben kann niemand ſich ſelbſt geben, er iſt ein freies Geſchenk der Gnade Gottes, von welcher ſein Anfang und ſein Fortgang abhängt, und welche ihn nicht allen Menſchen zukommen läßt. Die Gegenſtände, auf welche dieſer Glaube ſich beziehen muß, ſind vollſtändig im Glaubensbekenntniſſe gegeben. Er wird vorbereitet durch äuſſere Einwirkungen, wie er denn bei den erſten Chriſten durch die Wunder Jeſu geweckt und beſtätigt wurde, und noch durch das Wunder ſeiner Verbreitung hervorgerufen wird, gegeben aber wird er einzig und allein durch die Gnade Gottes. Er wird immer begleitet von Hoffnung und Liebe, und dieſen dreien dient alle Wiſſenſchaft und die geſammte Prophezeiung. Sein Werk iſt die Liebe; er iſt nicht ein andrer im A. T. und ein andrer im N. T., ſondern er iſt vom Anfange an unverändert derſelbe geweſen. Dieſer unveränderliche Glaube allein rechtfertigt, die Werke haben an der Rechtfertigung keinen Theil; doch ſind die Werke nothwendig mit dem Glauben verbunden, und wie die Werke ohne Glauben, ſo nützt auch der Glaube ohne die ihm entſprechenden Werke nichts zur Seligkeit. Er iſt das einzige Ziel der Menſchwerdung Chriſti. Auguſtinus unterſcheidet das Geglaubte von dem Glauben, der daſſelbe glaubt. Das Geglaubte iſt in gegenwärtigen oder zukünftigen oder vergangenen Dingen, der Glaube aber iſt in der Seele des Glaubenden und nur dieſem ſichtbar, obgleich ein ähnlicher Glaube auch in anderen iſt; der Glaube glaubt an den, der den Gottloſen rechtfertigt, und wirkt aus Liebe, nicht aus Furcht. Die Heiligen des A. T. wurden ſelig durch den Glauben an den, der da kommen ſollte, wir werden es durch den Glauben an den, der gekommen iſt. Wenn dieſen Behauptungen zu Folge die Seligkeit ohne den Glauben an den verheißenen oder den erſchienenen Chriſtus nicht erlangt werden konnte, ſo folgte daraus, daß alle Heiden der Seligkeit verluſtig ſeyn müßten. Dieß ſchien dem Chryſoſtomus

der Liebe Gottes zu widerſprechen, und er nahm daher an, daß die Heiden deshalb, weil ſie nicht an Chriſtum glaubten, nicht verdammt werden könnten, weil Chriſtus ihnen ja nicht verkündigt worden ſey, ſondern daß ſie die Sündenvergebung hätten erhalten können, wenn ſie den Götzendienſt aufgegeben, und den einigen Gott erkannt hätten.

Mit der Forderung des Glaubens hieng die Forderung der Liebe bei den Vätern unzertrennlich zuſammen. In dieſem Sinne iſt es zu verſtehen, wenn Clemens von Rom ſagt, daß unſere Sünden uns um unſrer Liebe wegen vergeben werden, und wenn Clemens von Alexandrien behauptet, daß nicht der Glaube überhaupt uns rette, ſondern nur der Glaube, welchem Werke folgen. So fordert auch Origenes die Verbindung von Glauben und Werken zur Seligkeit, und Cyrill v. J. behauptet, daß weder der Glaube ohne die Werke, noch die Werke ohne den Glauben Gott angenehm machen. Ambroſius lehrt, daß wir erſt nach dem Glauben ſtreben, und wenn wir dieſen erlangt haben, auf gute Werke Bedacht nehmen ſollen, und Chryſoſtomus ſchließt aus Epheſ. 1, 4. daß, da Gott uns erwählt hat, daß wir heilig und unbefleckt vor ihm ſeyn ſollen, er unſern Glauben und Werke gewollt habe. Den Begriff der guten Werke beſtimmte Auguſtinus zuerſt genauer und ſeinem ganzen Syſteme entſprechend. Daß gute Werke gut ſeyen, hänge nicht von dem äuſſeren Thun, ſondern von dem Zwecke ab, zu welchem die Werke geſchehen. Anſcheinend gute Werke ohne den rechten Zweck ſeyen Sünde. Der rechte Zweck aber liege in der Beziehung auf Gott und in der Liebe. Alle Werke, die gute Werke ſeyn ſollen, müſſen gethan werden aus Liebe zu Gott und zu den Nächſten. Da man ſehr bald Gebote und Rathſchläge Gottes unterſchied, ſo folgte daraus natürlich, daß derjenige, welcher nicht bloß die Gebote, ſondern auch die Rathſchläge befolge, ſich ein höheres Verdienſt erwerbe, als der bloß

die Gebote befolge. So lehrt ſchon Hermas, daß derjenige, der noch über die Gebote Gottes etwas thue, größere Ehre bei Gott erlange. Ganz daſſelbe behauptet Origenes und nennt ausdrücklich die Enthaltung von der Ehe ein ſolches über die Gebote hinausgehendes gutes Werk. Gregorius von Nazianzus unterſcheidet zwiſchen demjenigen Gebote, deſſen Nichtbefolgung Gefahr bringt und demjenigen, deſſen Nichtbefolgung gefahrlos iſt. Auch Ambroſius ſetzt einen Unterſchied zwiſchen Gebot und Rathſchlag. Jenes ruhe auf dem Geſetze, dieſer auf der Gnade, jenes ſey deshalb den Juden, dieſer den Erwählteren gegeben worden, und er nennt als Rathſchlag das Aufgeben des Vermögens. Cäſarius von Arles lehrt dann ſchon, daß die guten Werke nicht bloß denjenigen, welche ſie thun, ſondern auch anderen Vergebung der Sünden erwerben können.

Der Begriff der Rechtfertigung (δικαιοῦν) wird bei den griechiſchen Vätern in dem Sinne von „als gerecht darſtellen“ gefaßt; Auguſtinus nimmt die Rechtfertigung im Blute Chriſti zuweilen als Befreiung von der Macht des Teufels durch die Vergebung der Sünden, zuweilen als „gerecht machen“, und er läßt die Rechtfertigung durch den Glauben erwerben, der in der Liebe thätig iſt.

So hatte ſich der Satz, daß Jeſus der Chriſt iſt, nach ſeinen einzelnen Theilen bis auf Auguſtinus entwickelt. Jeſus iſt der Chriſt, weil er die Feindſchaft, welche durch den Fall zwiſchen Gott und den Menſchen eingetreten war, durch ſeinen verſöhnenden Tod aufhob. Dieſer Tod hatte als Opfer Gott mit den Menſchen verſöhnt, und dieſe zugleich von der Gewalt des Teufels, unter welche ſie durch den Fall gerathen waren, befreit. Jene Verſöhnung ſowohl als dieſe Befreiung war, wie gezeigt worden iſt, in verſchiedenem Sinne genommen und als Genugthuung für die Menſchen von Seiten des

Erlöſers und als Rechtfertigung der Menſchen vor Gott durch den Tod Jeſu erklärt worden. Verſöhnung und Erlöſung kommen den Chriſten durch die Taufe zu Gute, welche Vergebung der ihr vorangehenden Sünden giebt, und es war das Verhältniß der Taufe zur Aufhebung der Erbſünde und die Art der Vergebung derjenigen Sünden, welche nach der Taufe begangen wurden, zu beſtimmen. Der wichtigſte Theil dieſer Unterſuchung beſchäftigte ſich mit dem Antheile, welchen der Menſch, durch freien Entſchluß und freie That, und welchen Gott durch ſeine Gnade an der Erlöſung des Menſchen nimmt und wie ſich Gottes Vorherwiſſen und die aus dieſem Vorherwiſſen hervorgehende Vorherbeſtimmung Gottes zu dem freien Willen, zu der Tugend und zu der Seligkeit des Menſchen verhalte.

Wie von den früheſten Zeiten des Chriſtenthums an irrige Anſichten über das Verhältniß der Werke und des Glaubens, ſo wie der Gnade und des freien Willens zur Seligkeit beſonders in der griechiſchen Kirche vorgetragen worden ſind und wie dieſe irrigen Vorſtellungen zur Ueberſchätzung der Werke geführt und die Irrthümer der folgenden Zeiten in dieſer Beziehung vorbereitet haben, iſt bisher gezeigt worden; über den Streit des Auguſtinus mit dem Pelagius, welcher die ganze Lehre von der Aneignung der Erlöſung im weiteſten Sinne umfaßte, und deſſen Reſultate kirchliche Beſtimmungen geworden ſind, iſt bereits im vierten Kapitel ausführlich berichtet worden.

12. Die Sacramente.

a. Die Taufe.

Die Frucht der erlöſenden Thätigkeit Chriſti wurde den Chriſten durch die Taufe mitgetheilt, und die Lehre von der Taufe hieng dadurch mit der Lehre von der Er-

löſung, und weil die Taufe auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geiſtes zu geſchehen hatte, mit der Lehre von der Dreieinigkeit enge zuſammen, und ihre vollſtändige Entwicklung war von der Entwicklung dieſer beiden Lehren bedingt. Die Anſichten der einzelnen Väter von der Taufe entſprechen ihren Anſichten von der Sünde und von der Erlöſung. Alle Aeuſſerungen derſelben über Natur und Wirkung der Taufe ſchloßen ſich an die Stellen der heiligen Schrift an, in welchen theils die Geburt aus Waſſer und Geiſt für unerläßlich zum Eintritt ins Reich Gottes erklärt, oder die Seligkeit von Glauben und Taufe abhängig gemacht, oder eine Heiligung und Reinigung durch das Waſſerbad im Wort ausgeſprochen, und dieß Bad als Bad der Wiedergeburt mit der Erneuerung des heiligen Geiſtes in Verbindung geſetzt wird. Die Reinigung durch die Taufe ſetzte einen unreinen Zuſtand des Täuflings voraus, der durch die Taufe aufgehoben werden mußte, und die Väter lehrten deshalb allgemein, daß die Taufe alle in dem Täufling vorhandenen Sünden wegnehme. Wir ſteigen voll Sünde und Schmütz ins Waſſer, ſagt Barnabas, und kommen aus demſelben fruchttragend im Herzen heraus. Die Taufe macht lebendig, lehrt Hermas, denn wer den Namen des Sohnes Gottes nicht hat, iſt todt, und dieſen Namen erhält man durch das Waſſer. Alle Menſchen, ſagt Theophilus von Antiochien, die zur Wahrheit kommen und wiedergeboren werden, und Segen von Gott erhalten, empfangen Sinnesänderung und Sündenvergebung durch das Waſſer und durch das Bad der Wiedergeburt, und er ſetzt mit dieſen Wirkungen der Taufe die Segnung des Waſſers durch Gott bei der Schöpfung in Verbindung. Juſtinus bezeichnet in ſeiner berühmten Schilderung der Taufhandlung die Taufe als den Act der Hingabe der durch Chriſtum Erneuerten an Gott. Die Ueberzeugung von der Wahrheit der chriſtlichen Lehren und der Glaube an dieſelben gehen ihr vor-

an, der Täufling verſpricht nach dieſen Lehren zu leben, und betet unter Faſten gemeinſchaftlich mit der Gemeinde um die Vergebung der von ihm begangenen Sünden. Die Taufhandlung ſelbſt, die auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geiſtes vorgenommen wird, bewirkt Wiedergeburt, weil ohne Wiedergeburt Niemand in das Reich Gottes kommen kann. Denn durch unſre erſte Geburt, von der wir nichts wiſſen, und die aus Nothwendigkeit in Folge der fleiſchlichen Vermiſchung der Aeltern geſchah, geriethen wir in ſchlechte Sitten und böſen Wandel und wurden Kinder der Nothwendigkeit und der Unwiſſenheit. Das ſollen wir nicht bleiben, ſondern in der Taufe freie Selbſtbeſtimmung und Kenntniß der Vergebung unſrer Sünden erhalten, und deshalb wird über den, der wiedergeboren werden will und ſeine Sünden bereut, der Name Gottes ausgeſprochen, und das Bad der Taufe heißt Erleuchtung, weil der Verſtand derjenigen, die dieß lernen, erleuchtet wird. Auf dieſe Erleuchtung legt Clemens von Alexandrien beſonders Gewicht. Die Taufe, ſagt er, erleuchtet uns, durch die Erleuchtung werden wir zu Söhnen, als Söhne werden wir vollendet und als Vollendete unſterblich. Die Taufe wäſcht unſre Sünden ab als Bad, ſie verſchafft uns die Erlaſſung der Sündenſtrafe als Gnadengabe, ſie erleuchtet uns mit dem heilbringenden Lichte als Erleuchtung, durch dieſes Licht ſehen wir das Göttliche, und wenn wir dieſes ſehen, ſo ſind wir vollendet. Irenäus bringt die Taufe und die Verleihung des Geiſtes mit dem Abendmahle und der Unſterblichkeit des Körpers in die innigſte Verbindung. Ueber die Taufe ſelbſt ſpricht er ſich nur bildlich aus. Wie kein Brod ohne Waſſer zu Stande kommt, ſo können auch wir viele nicht eins werden in Chriſto ohne das Waſſer, das vom Himmel kommt; wie die Erde keine Früchte trägt ohne Feuchtigkeit, ſo können auch wir ohne den Regen von oben keine Früchte des Lebens bringen. Unſere Körper erhalten Einheit durch

jenes Bad, das zur Unſterblichkeit iſt, wie unſere Seelen durch den Geiſt. Beſtimmter ſpricht ſich Tertullianus über die Taufe aus. Wie Theophilus findet er in dem Segen, den Gott bei der Schöpfung über das Waſſer ausſprach, eine beſondre Kraft der Heiligung im Waſſer überhaupt angezeigt. Dieſe Kraft kommt dem Taufwaſſer vom Geiſte, der ſich vom Himmel auf daſſelbe niederläßt und es durch ſeine heiligende Kraft heiliget. Dadurch nimmt die Taufe die Sünden hinweg und mit ihnen Schuld und Strafe und Tod, und ſtellt den urſprünglich zum Bilde Gottes gemachten Menſchen zur Aehnlichkeit Gottes wieder her, weil ſie ihn nach ſeiner Reinigung durch das Waſſer, welches unter der Wirkſamkeit eines Engels ſteht, für den Wiederempfang des Geiſtes, welchen Gott dem Menſchen einblies, und welchen dieſer durch die Sünde verlor, vorbereitet. So iſt auch dem Cyprianus die Taufe eine wunderbare zweite Geburt, welche das von Sünden gereinigte Herz erleuchtet, und Zuverſicht, Geduld und göttliche Stärke giebt. Origenes läßt mit der Taufe die Gemeinſchaft mit Chriſto beginnen, und erklärt ſie für unentbehrlich zur Seligkeit. Aeuſſeres und Inneres verhält ſich bei ihr, wie Aeuſſeres und Inneres bei Chriſto. Sie iſt ein Symbol der Reinigung der Seele, zugleich aber kraft der Einſetzungsworte und der mit ihr verbundenen Gebete, Anfang und Quelle aller Gnadengaben für den Gläubigen, in derſelben Art, wie die Wunder Jeſu einestheils Symbole ſeiner erlöſenden Thätigkeit ſind, und doch auch diejenigen, an welchen ſie geſchahen, zum Glauben führten. Nur dem Bußfertigen und Gläubigen nützt die Taufe, für dieſe nimmt ſie die ihr vorangegangenen Sünden weg, und erfüllt ſie mit dem heiligen Geiſte, und dadurch iſt ſie Anfang der Wiedergeburt.

Die Väter des vierten Jahrhunderts kommen alle darin überein, daß der Menſch nur durch die Taufe Sündenvergebung, Wiedergeburt und ſelige Unſterblichkeit

erlangen könne, daß das Taufwaſſer durch den heiligen Geiſt ganz und gar verändert werde und himmliſche Kräfte erhalte, und daß die Taufe dem Menſchen eine wunderbare Erleuchtung und Heiligung verleihe. Sie bezogen ſich zum Beweiſe für dieſe Behauptungen vorzugsweiſe auf die Aeuſſerung Pauli, daß die Chriſten in Chriſti Tod getauft und durch dieſe Taufe mit ihm begraben würden, um auch ſeiner Auferweckung und eines neuen Lebens theilhaftig zu werden. Deshalb ſagt Cyrillus von Jeruſalem, der Menſch ſteige in Sünden geſtorben in die Taufe, und in Gerechtigkeit lebend aus derſelben, denn die Taufe gebe Vergebung der Sünden und den heiligen Geiſt und ſey ein Bild des Leidens Chriſti. Das Taufwaſſer reinige den Körper, der Geiſt verſiegle die Seele des Getauften. Baſilius der Große erklärt die Taufe Moſis für unvollkommen, weil ſie nicht alle Sünden vergeben habe, die Taufe des Johannes für vorbereitend, und die chriſtliche für vollkommen, weil ſie den Menſchen vom Leibe der Sünde befreie, ihn heilige und zum Himmel führe. Gregorius von Nazianzus unterſcheidet die Taufe als eine höhere Geburt von der leiblichen Geburt, von deren Mängeln ſie uns befreie, und von der Geburt in der Auferſtehung, die den Menſchen mit Gott einige; in der Taufe liege eine göttliche Gnade, welche Leib und Seele durch Waſſer und Geiſt heilige. Daſſelbe lehrt Gregorius von Nyſſa. Auch nach Chryſoſtomus erhält das Taufwaſſer die Gnade des Geiſtes, wäſcht dadurch alle Sünden ab, und verändert das Innere der Menſchen von Grund aus. In der Taufe, ſagt er, werden alle Verheiſſungen Chriſti an die Gläubigen erfüllt, alle Gaben des Geiſtes werden in ihr mitgetheilt, und deshalb muß der Ungetaufte verdammt werden. Und ſo iſt auch dem Ambroſius die Taufe unerläßlich zur Seligkeit, und wirkt durch die Kraft des heiligen Geiſtes, der das Taufwaſſer heiliget. Durch dieſe vermittelſt der Gnade Gottes geſchehene Hei-

ligung des Taufwaſſers kommt es auch in Verbindung mit dem Blute Chriſti, ſo daß es Blut, Waſſer und Geiſt enthält.

Pelagius hatte behauptet, daß die Taufe den Kindern Heiligung in Chriſto und Theilnahme an deſſen Erlöſung gebe, ſie von einem guten Zuſtande zu einem beſſern führe, und ihnen die Anwartſchaft auf die Erbſchaft des Himmelreichs verleihe, daß ſie nicht geſchehe zur Erlaſſung der Erbſünde, ſondern zur kirchlichen Vergebung der wirklichen Sünden, und daß auch ungetaufte Kinder ſelig werden könnten. Dieſen Behauptungen ſtellte Auguſtinus die Sätze entgegen, daß die Taufe den Kindern unumgänglich nöthig ſey, um in Folge der durch die Taufe bewirkten geiſtigen Wiedergeburt bei reiferen Jahren den Sünden widerſtehen und Gott allein leben zu können, was die Pathen, deren Glauben auf die Kinder übergehe, oder den der Kinder vertrete, im Namen der Kirche bezeugten, daß ferner nur die getauften Kinder von der Schuld der Erbſünde befreit ins Himmelreich, welches von der Seligkeit oder dem ewigen Leben nicht verſchieden ſey, gelangen könnten, und daß die ungetauften verdammt würden (ſ. o. S. 150 ꝛc.).

Aus den Worten Jeſu (Matth. 20, 22.) in welchen er ſeinen Kreuzestod eine Taufe nennt, leitete man die Behauptung her, daß der Märtyrertod als Bluttaufe die Waſſertaufe erſetzen könne, und dieß wurde allgemein angenommen.

Die gnoſtiſchen Secten verwarfen theils die Taufe mit den andern äuſſerlichen Ceremonien ganz, theils ließen ſie nur die Taufe des heiligen Geiſtes (Joh. 1, 33.) gelten. Die ſie verwarfen, ſetzten die Erlöſung in die vollkommene Erkenntniß und hielten deshalb die Taufe für unnöthig, diejenigen aber, die nur eine Taufe des Geiſtes annahmen, änderten die Gebräuche bei der Taufe ſo daß ſie ihrem Begriffe von derſelben entſprachen. (S. o. S. 59 und über die Taufe der Manichäer S. 76 ꝛc.)

Da die Taufe die vor ihr begangenen Sünden wegnahm, dieſe Sünden aber der Einwirkung der Dämonen zugeſchrieben wurden, ſo gieng der Taufe eine Beſchwörung dieſer Dämonen vorher, welche im Anfang nur bei denjenigen vorgenommen wurde, die man für wirklich Beſeſſene hielt, dann aber vor dem Anfange des chriſtlichen Unterrichts auch bei denen ſtattfand, welche in den Stand der Katechumenen traten, und endlich bei allgemein eingeführter Kindertaufe mit der Taufe ſelbſt verbunden wurde. Dieſer Exorcismus ſollte den in dem Neugeborenen wohnenden böſen Dämon vertreiben und die Pathen des Täuflings entſagten noch ausdrücklich dem Teufel. Als Grund dieſer verſchiedenen mit der Taufe verbundenen Acte giebt Auguſtinus an, daß die Neugeborenen durch Chriſti Gnade aus der Knechtſchaft des Teufels befreit würden. Denn ſie würden getauft zur Vergebung der Sünden, der Widerſacher werde in ihnen exorciſirt, und durch Anblaſen ausgetrieben (exsufflatio), und die Pathen entſagten im Namen des Getauften ausdrücklich dem Teufel.

Auf die Taufe folgte die Salbung mit dem geweihten Oele, welche ſchon Tertullianus erwähnt, und auf die prieſterliche Salbung im A. T. zurückbezieht. Cyprianus ſetzt ſie mit der Gnade Chriſti in Verbindung, welche dem Geſalbten dadurch zu Theil werde. Cyrillus von Jeruſalem erklärt die Wirkung dieſer Salbung daraus, daß ſich mit dem heiligen Oele der heilige Geiſt vereinige (ähnlich wie mit Brod und Wein Leib und Blut Chriſti) und die Seele heilige. Dieſe Mittheilung des heiligen Geiſtes wurde dann insbeſondre noch durch die Handauflegung bewirkt, welche in der lateiniſchen Kirche dem Biſchof vorbehalten, und als die eigentliche Vollendung der Taufe betrachtet wurde (Confirmatio, Firmelung.).

Die Kindertaufe war in den zwei erſten Jahrhunderten noch nicht gewöhnlich. Die Beweiſe, welche man für ihr Vorhandenſeyn im apoſtoliſchen Zeitalter aus den Be-

richten der Apoſtelgeſchichte über die Taufe ganzer Familien, und für das zweite Jahrhundert aus einer Stelle des Irenäus ziehen wollte, in welcher dieſer von einer Wiedergeburt der Kinder ſpricht, ſind nicht genügend. Ganz beſtimmt erklärt ſich noch Tertullianus gegen die Kindertaufe, aus dem Grunde, weil dadurch den Pathen eine zu ſchwere Verantwortlichkeit aufgelegt würde, und weil es für die Kinder ſelbſt erſprießlicher wäre, wenn ſie erſt zu einer Zeit getauft würden, da ſie im Stande wären, Chriſtum zu erkennen und die Wichtigkeit der Taufe zu beurtheilen. Zu Origenes Zeit war indeß die Kindertaufe in der Kirche, wenigſtens in der ägyptiſchen ſchon gebräuchlich, und wurde als eine apoſtoliſche Anordnung betrachtet. Origenes rechtfertigt ihre Nothwendigkeit mit denſelben Gründen, welche ſpäter Auguſtinus für dieſelbe anführte. Die Taufe ſey nemlich als allgemein nöthig zur Seligkeit im N. T. bezeichnet, folglich müßten auch Kinder getauft werden, und da die Taufe, der Kirchenlehre gemäß, zur Vergebung der Sünden ertheilt werde, ſo müſſe auch bei den Kindern eine ihnen von Geburt an anklebende Sünde angenommen werden, welche durch die Taufe weggenommen werde. Es erhellt aus demjenigen, was von der Theorie des Origenes über die Entſtehung der Sünde (ſ. o.) geſagt iſt, daß er unter dieſer den Kindern von der Geburt an beiwohnenden Sünde die ſittliche Schwäche meinte, welche ſich die Seelen im Stande der Präexiſtenz zugezogen haben. Unter Cyprianus verordnete eine karthagiſche Synode (256), daß die Kinder ſogleich in den erſten Tagen ihrer Geburt getauft werden ſollen, weil die Gnade Gottes allen ohne Unterſchied des Alters zu Theil werden müßte. Auch die Pelagianer nahmen die Kindertaufe ganz in der Weiſe der Kirche an, aus dem Grunde, weil nur Getaufte ins Himmelreich gelangen könnten, der Eintritt ins Himmelreich aber den Kindern unmöglich gemacht werden würde, wenn man ſie nicht taufte.

Mit der Ueberzeugung, daß auſſer der Kirche keine Seligkeit zu erlangen ſey, ſchien die Verwerfung der bei den Ketzern ertheilten Taufe nothwendig gegeben zu ſeyn. In der afrikaniſchen Kirche wurde auch wirklich der Satz, daß die wahre Taufe nur in der wahren Kirche ſeyn könne, von Tertullianus an, der den Ketzern weder denſelben Gott, noch denſelben Chriſtus, noch dieſelbe Taufe, wie den Rechtgläubigen zugeſtand, längere Zeit vertheidigt. Auch der Alexandriner Clemens erklärte ſich entſchieden gegen die Gültigkeit der Ketzertaufe, eben ſo kleinaſiatiſche Synoden zu Cyprians Zeit, und eine karthagiſche bereits zur Zeit des karthagiſchen Biſchofs Agrippinus. Streitig wurde dieſe Anſicht zuerſt zwiſchen dem römiſchen Biſchofe Stephanus und dem karthagiſchen Cyprianus. Jener und ſeine Kirche betrachteten die Taufe der Ketzer als gültig und legten den von den Ketzern zur katholiſchen Kirche übergehenden bloß die Hände auf zur Ertheilung des heiligen Geiſtes. Die Afrikaner dagegen betrachteten in dem Falle, daß ein bei den Ketzern Getaufter zur Kirche übergieng, ſeine Taufe als gar nicht geſchehen, weil es eben keine ächte und eigentliche Taufe ſey, und weil eben deshalb die Taufe, welche er nun in der Kirche erhielt, keine Wiedertaufe genannt werden könne. Dieſe Anſicht wurde von drei afrikaniſchen Synoden (255 und 256) beſtätigt.

Die nicäniſche Synode machte einen Unterſchied zwiſchen den Novatianern, für welche ſie, wenn ſie zur Kirche zurücktraten, die Handauflegung für hinreichend erklärten, und zwiſchen den Samoſatenern, welche ſie zu taufen befahl; die conſtantinopolitaniſche (381) erklärte für die zurückkehrenden Arianer, Macedonianer und Sabbatianer ſo wie für die Quartodecimaner und Apollinariſten die Salbung für genügend, verfügte aber, daß die Eunomianer, Montaniſten und Sabellianer hinſichtlich der Taufe ganz wie Heiden behandelt werden ſollten.

Im Streite mit den Donatiſten, welche von ihrem Begriffe der Kirche aus nur die in der reinen Kirche geſchehene Taufe für eine gültige erklärten, entſchied ſich dann auch die afrikaniſche Kirche für die Gültigkeit der Ketzertaufe, wenn dieſe auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geiſtes geſchehen ſey.

Abgeſchloſſen wurde die Lehre von der Taufe in dieſer Beziehung durch Auguſtinus, deſſen Beſtimmungen in der katholiſchen Kirche gültig blieben. Es ſind folgende. Die Taufe, welche mit den Einſetzungsworten ertheilt worden iſt, iſt gültig, und die Perſon des Adminiſtrirenden und des Getauften hat auf dieſe Gültigkeit keinen Einfluß. Gottloſe können die Taufe haben und dieſe Taufe iſt gültig; aber ſie bringt für die Gottloſen die Seligkeit nicht mit ſich, welche die Gläubigen durch ſie erlangen, weil nur dieſen die Vergebung der Sünden, nachdem ſie ſich wahrhaft bekehrt haben, durch die Taufe zu Theil wird. Die Ketzer haben deshalb zwar eine gültige Taufe, aber die Folgen der Taufe haben ſie nicht, und ſie bedürfen, wenn ſie zur Kirche übergehen, nicht der Wiedertaufe, ſondern nur der Ergänzung ihrer Taufe dadurch, daß ihnen der kirchliche Segen ertheilt wird, durch welchen ihnen auch die Folgen der Taufe zu gute kommen. Nur diejenige Taufe, welche nicht auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geiſtes ertheilt wird, iſt ungültig.

b. Abendmahl.

Jeſus hatte bei dem letzten Mahle, das er mit den Jüngern vor ſeiner Kreuzigung genoß, gebetet, das Brod gebrochen, und es den Jüngern mit den Worten gereicht: Das iſt mein Leib, der für euch gegeben wird, das thut zu meinem Gedächtniß. Nach dieſem Mahle hatte er ihnen den Kelch mit den Worten gereicht: Das iſt der Kelch, das neue Teſtament in meinem Blute, das für euch vergoſſen

wird. Damit hat er das Sacrament des Abendmahls eingeſetzt, und die Kirche hat es vom Anfange an nach dieſer Einſetzung gefeiert. Es hieß in der griechiſchen Kirche von der früheſten Zeit an εὐχαριςία, weil über Brod und Wein, ehe ſie den Communicanten gereicht wurden, ein Dankgebet ausgeſprochen wurde, und dieſer Name iſt auch von den lateiniſchen Vätern (z. E. von Tertullianus und Cyprianus) gebraucht worden. Später (von Chryſoſtomus beſonders und Dionyſius Areopagita) wurde das Abendmahl σύναξις genannt; aus 1 Kor. 10, 16. nahm man den Namen εὐλογία für daſſelbe (Cyrillus von Alexandrien). In der lateiniſchen Kirche hieß das Abendmahl missa, welches Wort früher die Entlaſſung der Katechumenen vor der Feier des Abendmahls bezeichnet hatte, und dann (ſchon bei Ambroſius, vorzüglich aber bei Gregorius d. Gr.) von der Abendmahlshandlung ſelbſt gebraucht wurde. Der Genuß des Abendmahls ſchied vom zweiten Jahrhunderte an, die Katechumenen von den Gläubigen, weil jene nur an dem öffentlichen Gottesdienſte Theil nahmen und Taufe und Abendmahl für ſie als Myſterien behandelt wurden, deren Kenntniß ſie erſt nach vollendetem Unterrichte als vollſtändig Eingeweihte erhalten durften.

Von der Abendmahlshandlung ſelbſt hat Juſtinus folgende Beſchreibung gegeben. Dem Vorſteher wurde Brod und ein Becher mit Wein und Waſſer gereicht (προσφέρεται), über dieſe ſprach er ein Lob und Dankgebet an Gott, durch den Namen des Sohnes und des heiligen Geiſtes, zu welchem das Volk Amen ſagte. Die Diakonen theilten ſodann das Brod und den mit Waſſer gemiſchten Wein unter die Gegenwärtigen aus und brachten dieſelben Elemente zu den Abweſenden. Niemand aber erhielt das Abendmahl, (εὐχαριςίαν) der nicht an die Wahrheit der chriſtlichen Lehren glaubte, und die Taufe zur Vergebung der Sünden als Bad der Wiedergeburt empfangen hatte.

Nach Joh. 6, 53 ꝛc. glaubte man auch den Kindern das Abendmahl reichen zu müſſen, um ſie der Seligkeit

theilhaft zu machen, welcher ſie ohne daſſelbe verluſtig gehen würden, und von den früheſten Zeiten an betrachtete man die Elemente des Abendmahls als heilige Gegenſtände, und warnte vor deren Mißbrauch oder Profanirung. Man nahm es im Anfange täglich; mit der ſteigenden Ehrfurcht vor dem Geheimniſſe des Abendmahls wurde ſein Genuß ſeltner, und ſchon am Anfange des ſechſten Jahrhunderts mußte verordnet werden, daß alle Chriſten jährlich wenigſtens dreimal das Abendmahl genießen ſollten.

Dieſe Veränderungen in dem Genuſſe und der Feier des Abendmahls deuten ſchon auf Veränderungen in den Anſichten über daſſelbe, und auf eine Verſchiedenheit des Begriffs hin, welchen man zu verſchiednen Zeiten vom Abendmahle hatte. Dieſe Verſchiedenheit iſt der vorzüglichſte Gegenſtand der geſchichtlichen Betrachtung der Entwicklung dieſes Dogma.

Es iſt hier vor allem zu bemerken, daß von frühen Zeiten an das Abendmahl als Opfer betrachtet wurde. Eine Stelle des Propheten Maleachi (1, 11.) ſchien auf das Abendmahl hinzudeuten, welches als reines Speisopfer in der ganzen Welt ſollte dargebracht werden. Juſtinus verſtand dieſe Stelle (dial. c. Tr. 41.) ſo. Er nahm einmal das Opfer von Semmelmehl für die vom Ausſatze Gereinigten als ein Vorbild der Euchariſtie. Denn dieſe habe der Herr zum Andenken an ſein Leiden, das er zur Reinigung der Menſchen von allem Böſen auf ſich nahm, eingeſetzt, zu dem Zwecke, daß wir Gott dafür danken ſollten, daß er alles um der Menſchen willen geſchaffen, uns von allem Böſen befreit und durch Chriſtum die feindlichen Mächte beſiegt habe. Mal. 1, 11. aber ſey unter dem von allen Völkern darzubringenden reinen Speisopfer eben Brod und Kelch der Euchariſtie gemeint. Dieß ſey ein von Chriſto vorgeſchriebenes, in ſeinem Namen dargebrachtes Opfer. Die Juden zwar ſagten, Gott nehme die Opfer der gegenwärtig in Jeruſalem wohnenden Juden nicht an, ſondern die Gebete der in der Zerſtreuung wohnenden Ju-

den nenne er (Mal. 1, 11.) Opfer, und Juſtinus giebt zu, daß die von Würdigen ausgeſprochenen Bitten und Dankſagungen allein vollkommene und Gott angenehme Opfer ſeyen. Dieſe Opfer aber brächten die Chriſten allein dar, auch in der Erinnerung ihres Trinkens und Eſſens, in welchem ſie des Leidens des Sohnes Gottes für ſie gedächten.

Das eigentliche Opfer iſt alſo bei Juſtinus ein geiſtiges, die dankbare Erinnerung an das Leiden Chriſti bei dem von ihm eingeſetzten Genuſſe des Weines und Brodes. Auf ähnliche Weiſe erklärt ſich Irenäus. Die vom Herrn verordnete Darbringung der Kirche in der ganzen Welt, ſagt er, wird bei Gott für ein reines Opfer geachtet, und iſt ihm angenehm, nicht als ob er eines Opfers bedürfte, ſondern weil der Darbringende in dem, was er darbringt, ſelbſt verherrlicht wird, wenn ſeine Gabe angenommen wird. Nicht die Opfer ſind aufgehoben, ſondern die Opfernden ſind verſchieden; im A. T. waren es Knechte, im N. T. ſind es Kinder. Nicht das Opfer heiligt den Menſchen, ſondern die Geſinnung des Opfernden heiligt das Opfer und macht es Gott angenehm. Die Kirche allein bringt ein reines Opfer in Unſchuld und Einfalt dar. Der Altar, auf dem wir unſre Gabe darbringen, iſt im Himmel, dahin müſſen wir unſre Gebete und Dankſagungen richten.

Bei Tertullianus finden ſich ſchon jährliche Opfer für die Verſtorbenen, d. h. Gebete am Todestage der Verſtorbenen während der Feier des Abendmahles. Denn Tertullianus betrachtet eben die Gebete ſelbſt als Opfer, wie Juſtinus, und auch Cyprianus ſcheint nichts anderes im Sinne zu haben, wenn er von Darbringungen und Opfern für die Märtyrer und Confeſſoren an deren Gedächtnißtagen ſpricht; wohl aber bringt Cyprianus eine neue Idee über die Bedeutung des Abendmahles, wenn er ſagt, Chriſtus habe ſich als Hoherprieſter ſelbſt dem Vater zum Opfer gebracht, und das Abendmahl zu ſeinem Gedächtniß eingeſetzt, der Prieſter aber vertrete Chriſti Stelle und bringe in der Kirche ein wahres und vollkommenes Opfer dar, wenn

er darbringe in Gemäßheit deſſen, was Chriſtus ſelbſt dargebracht habe.

Das Abendmahl als geiſtiges Opfer und unblutiger Gottesdienſt wurde dann im vierten Jahrhundert für die Kirche und alle Hülfsbedürftige dargebracht, und mit Gebeten für dieſe und für die Verſtorbenen verbunden, für welche dieſe Verbindung des Gebetes mit dem Opfer des Abendmahls für ſehr erſprießlich gehalten wurde. Dieſe Ueberzeugung war im vierten Jahrhunderte in der lateiniſchen wie in der griechiſchen Kirche verbreitet. Denn auch Auguſtinus verſichert, daß die Gebete und das Abendmahl in der Kirche und die Almoſen den Verſtorbenen nützlich ſeyen, und das Opfer des Abendmahls werde auch für die verſtorbenen Gläubigen, welche vor ihrem Ende die Sacramente empfangen haben, dargebracht. Daß bei jeder Feier des Abendmahls Chriſti Leiden aufs neue für uns wiederholt werde, hat zuerſt Gregorius der Große beſtimmt ausgeſprochen, da man früher faſt allgemein das Abendmahl nur als Erinnerung an das einmal dargebrachte Opfer anſah.

Damit hieng die Frage genau zuſammen, in welcher Weiſe Chriſtus im Abendmahle gegenwärtig ſey. Ignatius hatte ſchon ausgeſprochen, daß die Euchariſtie das Fleiſch unſres Heilandes Jeſu Chriſti ſey, welches für unſre Sünden gelitten habe und vom Vater auferweckt worden ſey. Bei den Stellen des Tertullianus über die leibliche Gegenwart Chriſti im Abendmahl iſt zu berückſichtigen, daß er in der bedeutendſten dieſer Stellen gegen Marcion die Wirklichkeit des Leibes Chriſti zu beweiſen bemüht iſt, um die Erfüllung der das Abendmahl betreffenden Prophezeiungen des A. T. nachzuweiſen. Jeſus ſehnte ſich, ſagt er, das Paſſah mit ſeinen Jüngern zu eſſen; dieſes Paſſah war das ſeinige, weil es wie er ſelbſt im A. T. prophezeit war. Er vertheilte daher das Brod unter ſeine Jünger, und machte es zu ſeinem Körper, indem er ſagte, das iſt mein Leib, d. h. die Figur meines Leibes.

Wäre aber ſein Leib kein wahrer Leib geweſen, ſo hätte auch das Brod deſſen Figur nicht ſeyn können. Hätte er deshalb das Brod zu ſeinem Leibe gemacht, weil er keinen wahren Leib hatte, ſo hätte er nicht ſeinen Leib, ſondern das Brod für uns dahin geben müſſen. Daß er aber gerade das Brod zur Figur ſeines Leibes wählte, geſchah zur Erfüllung von Jerem. 11, 19. Auch in Beziehung auf den Kelch zeigt ſich die Wirklichkeit des Leibes Chriſti; denn nur ein wirklicher Leib von Fleiſch kann Blut haben, und daß das Blut durch den Wein bezeichnet wurde, weiſet auf 1 Moſ. 49, 11. und Jeſ. 63, 1. zurück. Da Tertullianus in dieſer Stelle ausdrücklich ſagte, daß Chriſtus das Brod zu ſeinem Leibe gemacht habe, ſo konnte er an andern Stellen von einem Eſſen des Leibes und Blutes Chriſti im Abendmahl reden.

Beſtimmter erklärt ſich Origenes über das Verhältniß der Elemente im Abendmahl. Das wahre Brod, ſagt er, welches im Abendmahle genoſſen wird, iſt der Logos, der Wein im Abendmahle aber iſt das Gewächs von dem wahren Weinſtocke Chriſtus. Der Logos wird durch das Brechen des Brodes ſymboliſch angedeutet. Chriſtus giebt den Gläubigen den Logos immer nach dem Grade ihrer Empfänglichkeit als Vorbereitung auf die vollkommene Paſſahfeier in der Ewigkeit. Brod und Wein ſind nur Typen und Symbole des Leibes und Blutes Chriſti, und ihr Genuß nützt nur denen, die da würdig genießen, auſſerdem iſt Genuß und Nichtgenuß des Abendmahls gleich gültig. Auch Cyprianus ſcheint eine ſymboliſche Bezeichnung des Leibes und Blutes Chriſti durch Brod und Wein angenommen zu haben, da er ſagt, daß das Blut Chriſti durch den Wein gezeigt werde.

Bei Juſtinus zuerſt erſcheint die Vorſtellung, daß wie Chriſtus durch den Logos zu unſerm Heile Menſch geworden ſey, eben ſo die durch den Logos Gottes geſegneten Elemente, durch welche mittelſt ihrer Veränderung unſer Leib und Blut genährt wird, des menſchgewordenen Jeſu

Fleiſch und Blut ſeyen. Dieß ſey aus den Einſetzungsworten vollkommen klar. Aehnlich lehrt Irenäus, daß das Brod, wenn darüber gebetet iſt, nicht mehr gemeines Brod ſey, ſondern aus Himmliſchen und Irdiſchen beſtehende Euchariſtie, durch deren Genuß wir die Hoffnung der Unſterblichkeit erlangen. Der Wein und das Brod nehmen den göttlichen Logos auf, die Euchariſtie werde Leib Chriſti, und der dadurch genährte menſchliche Leib werde unſterblich.

Die Anſicht, daß der Logos ſich mit den Elementen im Abendmahle vereinige, und dieſelben zu einer Speiſe mache, welche dem Genießenden Unſterblichkeit gebe, führte allmählig zu der Annahme einer Verwandlung, welche mit dieſen Elementen vorgehe. Dieſe Verwandlung wurde von den Vätern des vierten Jahrhunderts in verſchiedener Weiſe gedacht. Cyrillus von Jeruſalem erläuterte ſie durch die Verwandlung des Waſſers in Wein bei der Hochzeit von Cana, und behauptete, daß nicht Brod und Wein, ſondern Leib und Blut Chriſti im Abendmahle ſey, wenn dieß auch nicht durch die Sinne, ſondern nur durch den Glauben wahrgenommen werde. In der Geſtalt (τύπῳ) des Brodes und Weines werde Leib und Blut Chriſti gegeben und die Empfangenden dadurch Chriſto einverleibt. Gregorius von Nyſſa trägt dieß noch deutlicher vor. Die Seele, ſagt er, wird durch den Glauben, der Leib aber auf andre Weiſe mit Gott vereint und ſelig. Wie Gift durch Gegengift, ſo wird die Sterblichkeit unſres Leibes durch den Körper aufgehoben, der ſich mächtiger als der Tod erwies und der Anfang unſres Lebens iſt. Wenn dieſer in unſern Leib kommt, ſo verwandelt und verändert er dieſen ganz in ſich (μεταποιεῖ καὶ μετατίϑηϭι), in ſeine Natur. Der Leib Chriſti bleibt ganz in ſich, und jeder Theilnehmende empfängt ihn doch ganz. Unſer Körper erhält ſein Leben nicht durch ſich, ſondern durch eine ihm zukommende Kraft der Nahrung, welche beim Menſchen hauptſächlich in Brod und Wein beſteht, die Fleiſch und Blut werden. Wer Brod ſieht, der ſieht auch gewiſſermaſſen Fleiſch, weil jenes die-

ſes wird, und ſo war auch der Leib des Herrn in dieſem Sinne Brod. Dieſer Leib aber erhielt durch den in ihm wohnenden Logos göttliche Würde. So wird auch jetzt das durch den Logos Gottes geheiligte Brod in den Leib des göttlichen Logos verwandelt, weil dieſer Leib der Kraft nach eigentlich Brod war. Derſelbe Fall tritt bei dem Weine ein, der Blut wird. Der Logos hat ſich mit der ſterblichen menſchlichen Natur vereinigt, um dieſe durch Theilnahme an der Gottheit zu vergöttlichen, und kommt durch ſeine Gnade in das Fleiſch aller Gläubigen, und vermiſcht ſich mit ihren Körpern, die aus Brod und Wein beſtehen, um ſie durch die Vereinigung mit ſeinem Unſterblichen unſterblich zu machen. Dieß aber giebt er durch die Kraft des Segens, indem er die Natur des Erſcheinenden in jenes Unſterbliche umſchafft (μεταστοιχειώσας). Noch beſtimmter ſagt Chryſoſtomus, daß Gott ſich im Abendmahle mit uns vermiſche, und nicht bloß durch den Glauben, ſondern dadurch, daß er uns wirklich zu ſeinem Leibe mache, ſo daß wir ihn ſehen und berühren und eſſen; durch dieſen Genuß werde unſer durch den Fall ſterblich gewordener Leib unſterblich. Theodoretus dagegen erklärt, daß die Elemente des Abendmahls als myſtiſche Symbole ihre ganze Weſenheit behalten, und daß ihre Veränderung nur geglaubt werde; Hilarius aber, daß das Wort, das Fleiſch wurde, wahrhaft beim Abendmahl genoſſen werde, daß der Fleiſchgewordene auf natürliche Weiſe in uns ſey, weil er die Natur ſeines Fleiſches mit der Natur der Ewigkeit des Fleiſches vermiſchte, welches uns im Sacramente (sub sacramento) mitgetheilt werde. Ambroſius lehrt, daß das vom Himmel gekommene Brod, der Leib Chriſti, die Subſtanz des ewigen Lebens gebe; ſchon der menſchliche Segen verändre die Natur, wie viel mehr der göttliche in den Worten Chriſti, durch welche das Sacrament des Abendmahles zu Stande komme, und die Geſtalt (species) der Elemente verändert werde. Wie Gott die Welt aus Nichts ſchuf und den Leib aus der Jungfrau annahm, ſo könne

er auch eines in das andre verwandeln, und indem er dieß thue, genößen wir den Leib aus der Jungfrau im Abendmahle. Vor der Einſegnung der Elemente werde Wein und Brod genannt, nach derſelben werde der Leib Chriſti angezeigt (significatur). Das Brod auf dem Altare, ſagt Auguſtinus, iſt, wenn es geſegnet iſt, der Leib Chriſti, der durch das Wort Gottes geſegnete Inhalt des Kelches iſt das Blut Chriſti. Wer beide recht empfangen hat, iſt das, was er empfangen hat, ſelbſt; es iſt dieß ein Sacrament, weil bei den Sacramenten das Auge etwas andres ſieht, als der Geiſt denkt; das Geſehene hat körperliche Geſtalt, das Gedachte geiſtige Frucht. Wenn wir Chriſti Leib und Glieder ſind, ſo iſt unſer eignes Myſterium auf dem Altare, und wir empfangen daſſelbe. Chriſtus iſt einmal ſelbſt geopfert worden, und wird doch nun jeden Tag für die Gemeinde geopfert, wie man mit Recht ſagt; denn wenn die Sacramente nicht einige Aehnlichkeit mit demjenigen hätten, worauf ſie ſich beziehen, ſo wären ſie eben keine Sacramente. Wir empfangen, ſagt Leo der Große, beim Abendmahl den Leib und das Blut Chriſti wahrhaft, um dadurch in Chriſti Leib verwandelt zu werden; daſſelbe behauptet Gelaſius, und ſetzt hinzu, daß die Subſtanz des Brodes und Weines bleibe und daß bei der Abendmahlsfeier nur Bild und Aehnlichkeit des Leibes und Blutes Chriſti erſcheine.

Wie aus dieſen Anſichten ſich die Lehre von der Transſubſtantiation entwickelte, wird im zweiten Buche gezeigt werden, in welchem auch die Geſchichte der Entwicklung des Begriffes der Sacramente überhaupt ihre Stelle finden wird.

13. Die letzten Dinge.

Das irdiſche Leben iſt Vorbereitung auf das künftige, und die Beſchaffenheit des künftigen Lebens hängt für den

Einzelnen von ſeiner Theilnahme an der Erlöſungsthätigkeit Chriſti ab. Die durch dieſe Theilnahme oder ihren Mangel bedingten Belohnungen oder Beſtrafungen beginnen nach der Auferſtehung. Nach dem Tode des Menſchen bleibt der Körper im Grabe, die Seele nimmt ihren Aufenthalt in dem ihr beſtimmten Orte, und beide, Körper und Seele, werden am Ende der Welt nach der Auferſtehung der Körper wieder vereinigt und unterliegen dann dem Gerichte, welches Jeſus ſelbſt über ſie halten wird, und welches den Frommen ewige Seligkeit, den Gottloſen ewige Verdammniß zutheilt. Die auferſtandenen Seligen werden ſeyn wie die Engel im Himmel, und weder freien noch ſich freien laſſen; denn es wird im Augenblicke des letzten Gerichtes nicht der verwesliche, ſchwache, natürliche Leib, ſondern ein unverweslicher, kräftiger und geiſtlicher Leib auferſtehen, der das Bild des zweiten Adams trägt, und die noch lebenden Frommen werden in ſolche Leiber verwandelt werden, in welchen die Seligen mit Chriſto im Himmel ſeyn werden; die Gottloſen aber werden in das ewige Feuer der Hölle verſtoßen. So lehrt das N. T. Die Offenbarung Johannis unterſcheidet überdieß zwiſchen der erſten Auferſtehung der Frommen, welche tauſend Jahre mit Chriſto herrſchen würden, worauf erſt der letzte und ſtärkſte Angriff des Teufels und ſeiner Mächte erfolgen und nach deren Beſiegung die zweite Auferſtehung, und das allgemeine Gericht zur ewigen Seligkeit und Verdammniß eintreten ſollte.

Indem die Väter dieſe Lehren vortrugen, bekämpften ſie insbeſondere die Irrthümer der Gnoſtiker und Manichäer, welche eine Auferſtehung der Körper längneten, wichen aber unter ſich ſelbſt in der Auslegung der Schriftſtellen über dieſe Lehren ab, indem einige dieſelben im wörtlichen, andere im geiſtigen Sinne nahmen. Dieſe Verſchiedenheit der Auslegung betraf ſowohl die Auferſtehung ſelbſt, als die Form des letzten Gerichtes, ſowohl die Belohnungen und Beſtrafungen als das tauſendjährige Reich. Die frühe-

ſten Väter ſprechen die hiehergehörigen Sätze nur im Allgemeinen aus. Barnabas erwartet das Ende der Welt in Kurzem, dann werde Gott die Todten auferwecken, und ohne Anſehen der Perſon Gericht halten, denn Gott ſelbſt habe die Auferſtehung gemacht und ſie uns gezeigt. Hermas läßt Himmel und Erde am Ende der Welt verwandelt werden. Clemens von Rom erläutert die Auferſtehung des Fleiſches durch Beiſpiele aus der Natur und aus der Sage, und wiederholt Jeſu Ausſpruch von dem Aufhören des Geſchlechtsgenuſſes bei den Seligen. Der Vater wird uns in Chriſto auferwecken, lehrt Ignatius; Chriſtus wird uns auferwecken und richten, ſagt Polycarpus, und Juſtinus legt beſonderes Gewicht auf die Behauptung, daß die Menſchen in demſelben Körper und in derſelben Seele, die ſie auf Erden hatten, ewig geſtraft werden würden, und daß Jeſus vom Himmel niederſteigen werde, wenn die Zahl der vorherbeſtimmten Guten voll ſeyn werde, und daß dann die Welt durch Feuer verwandelt und Dämonen und böſe Engel würden vernichtet werden. Auch Tatianus läßt nach Vollendung der Welt den Körper auferſtehen, mit dem die Seele ſtirbt und auferſteht, und lehrt ewige Seligkeit als Theilnahme an der Unſterblichkeit Gottes und ewige Verdammniß. Athenagoras vertheidigte die Lehren von der Auferſtehung des Leibes in einer eigenen Abhandlung, und Theophilus v. A. läßt das Fleiſch unſterblich mit der Seele auferwecken und den unſterblich gewordenen Menſchen den Unſterblichen ſchauen. Irenäus hat ſich zur Widerlegung der Gnoſtiker mit dieſer Lehre beſonders viel beſchäftigt. Der Menſch, ſo lehrt er, iſt nicht von Natur unſterblich, ſondern er hat die Unſterblichkeit mit der Freiheit durch Chriſtus wieder erhalten, der dem Menſchen durch ſeine Menſchwerdung Verwandtſchaft mit Gott gab, und deſſen Erkenntniß Unſterblichkeit iſt. Dieſe Unſterblichkeit iſt Auferſtehung des Fleiſches, deren Hoffnung wir durch den Genuß des Abendmahls erhalten. Nur der Körper ſtirbt; die Seelen gehen bei deſſen Tode an einen unſichtbaren

ihnen von Gott beſtimmten Ort, und erwarten da in der Geſtalt ihres Körpers und in einer ihrem Betragen auf Erden entſprechenden Lage die Auferſtehung des Körpers. Wenn der ſeliſche Körper (1 Cor. 15, 36.) durch den Geiſt aufersteht, ſo wird er ein geiſtiger und ewig dauernd. Für die Unſterblichkeit des Fleiſches ſpricht Gottes Allmacht, die Schöpfung der Körper aus Nichts, die Himmelfahrt Enochs und Eliä, Chriſti Auferſtehung und die Todtenerweckungen durch ihn. Die Frommen ſtehen zuerſt auf; Richter iſt Chriſtus, und er vertheilt allen angemeſſenen Lohn und Strafe nach verſchiedenen Graden. Der Lohn iſt ewige Ruhe im Schauen Gottes und der Erkenntniß ſeines Sohnes; die Strafe der Gottloſen, welche bei der zweiten Ankunft Chriſti erfolgt, iſt das ewige Feuer. Die ganze Schöpfung wird am Ende der Welt nicht ihr Weſen, ſondern nur ihre Geſtalt (σχῆμα) verwandeln.

Tertullianus bewies in einer eignen ausführlichen Abhandlung gegen die Gnoſtiker, daß der ganze Körper, und zwar derſelbe, der auf Erden gelebt hat, auferſtehen werde, und ſchrieb den Seelen in der Zwiſchenzeit, zwiſchen dem Tode und der Auferſtehung fortdauerndes Bewußtſeyn zu, behauptete aber, daß die Seelen der Märtyrer nicht in dem Zwiſchenorte, den er als Abrahams Schooß bezeichnet und zwiſchen die Unterwelt und den Himmel ſtellt, blieben, ſondern ſofort in den Himmel kämen. Origenes dagegen und höchſt wahrſcheinlich auch Clemens von Alexandrien nahm die Auferſtehung eines feineren Körpers an. Die Seele, lehrt er, ſtirbt nicht, wie der Leib, ſondern die guten Seelen gehen nach dem Tode des Leibes ſogleich an den Ort der Belohnung und zwar zuerſt ins Paradies, wo ſie in Erkenntniß vervollkommner, und dann zu immer höherer Vollendung durch die ſtufenweiſe übereinanderſtehenden Regionen des Himmels aufſteigen und endlich im Himmelreiche ſelbſt zur Anſchauung Gottes nach Maßgabe ihrer Kräfte und dadurch zur ewigen Seligkeit gelangen. Die böſen Seelen gehen ſogleich nach dem Tode

an den Ort der Beſtrafung. Gott bildet aus dem feineren inneren Körper das Organ für die Seele an dem Orte der Belohnung, mehr oder minder herrlich nach dem Verdienſte der Einzelnen. Die in der heiligen Schrift genannten Strafen der Gottloſen ſind geiſtig zu faſſen als Züchtigungen zur Beſſerung. Das Weltgericht erfolgt in einem Augenblicke im Innern des Menſchen. Wenn alle durch den ſtufenweiſen Unterricht und die erziehenden Strafen vollendet ſind, und dadurch alles Böſe vertilgt iſt, ſo erfolgt die Wiederbringung, in der Gott Alles in Allem, Alles Geiſt und kein Körper mehr ſeyn wird. Da aber den vollendeten Seelen immer der freie Wille bleibt, ſo iſt damit die Möglichkeit eines wiederholten Falles derſelben, und die Nothwendigkeit einer neuen Läuterung in einer Körperwelt gegeben.

Dieſe Anſicht des Origenes wurde von den Lehrern, welche die Kirchenlehre in ſeinem Sinne fortbildeten, theilweiſe feſtgehalten, von der Kirche aber in Folge der origenianiſchen Streitigkeiten verworfen, und von Juſtinianus ausdrücklich verdammt. Da auch Auguſtinus ſich für die Auferſtehung deſſelben Körpers entſchied, ſo blieb die Annahme derſelben auch für die lateiniſche Kirche Kirchenlehre.

Die Lehre von dem Aufenthalte der Seelen in der Unterwelt in der Zeit zwiſchen dem Tode und der Auferſtehung ſchloß ſich an den Glauben an die Höllenfahrt Chriſti an, welche zu dem Zwecke geſchah, die Frommen des A. T. aus der Unterwelt zu befreien und in das Paradies oder den Schooß Abrahams (denn beide wurden als gleich gedacht) zu führen, von dem aus ſie in den Himmel gelangen.

Aus der Anſicht von einem Zwiſchenorte entwickelte ſich auch die Lehre vom Fegfeuer, welche zuerſt Auguſtinus als Vermuthung vortrug, indem er in die Zeit zwiſchen dem Tode und dem jüngſten Gerichte Strafen ſetzte (in einem ignis purgatorius), durch welche die im Augenblicke des Todes noch nicht ganz Gereinigten der Gnade Gottes

fähig würden. Er ſuchte dieſe Vermuthung aus Mtth. 12, 32. und 1 Cor. 3, 11—15. zu begründen, und ſchloß die zur Verdammniß Beſtimmten von der Theilnahme an dieſem Reinigungsfeuer aus.

Der Gedanke der Möglichkeit einer Beſſerung in der Zeit zwiſchen Tod und Gericht lag auch den Gebeten für die Todten zu Grunde, von welchen ſchon Tertullianus ſagt, daß ſie eine Milderung der Schmerzen der geſchiedenen Seelen bewirken könnten. Origenes ſetzte das Feuer, welches das Ende der Welt begleitet, zugleich als reinigendes Feuer, durch welches alle, die Guten ſchmerzlos, die Böſen mit Qual durchgehen müßten, und dieſe Beſtimmung iſt von vielen Lehrern angenommen worden. Ganz verſchieden davon war diejenige Vorſtellung vom Fegfeuer, welche durch Gregor den Großen in der lateiniſchen Kirche allgemein geworden iſt und vor ihm ſchon ihrem weſentlichen Inhalte nach von Cäſarius von Arles vorgetragen wurde. Dieſer Lehre zu Folge werden diejenigen, welche für erläßliche Sünden keine Genugthuung leiſten, entweder in dieſem Leben durch große Leiden gereinigt, oder um ihrer Almoſen und Feindesliebe willen von Gott aufgenommen, oder ſie werden nach dem Tode in einem Feuer zur Reinigung gepeinigt. Nur denjenigen wird dieſe Reinigung zu Theil, welche in erläßlichen Sünden ſterben, diejenigen, welche ſterben, ohne für Todſünden genug gethan zu haben, werden ohne Durchgang durch das Reinigungsfeuer zur Hölle verdammt. Gregor der Große folgerte dieſe Lehre, wie Auguſtinus ſchon gethan hatte, aus Mtth. 12, 32. und 1 Cor. 3, 11—15.

In Bezug auf die Strafen der Verdammten zeigt ſich bei den Lehrern nur eine Verſchiedenheit in der Anſicht über deren Dauer. Origenes und die ſeiner Anſicht folgenden Väter mußten ein Aufhören der Höllenſtrafen annehmen, da ſie alle Strafen nur als Beſſerungsmittel betrachteten. Die Kirche verwarf aber dieſe Anſicht als den deutlichen Ausſprüchen der heiligen Schrift widerſprechend ausdrücklich,

und nahm die ewige Dauer der Strafen in die Glaubensbekenntniſſe auf.

Die Lehre von einer doppelten Auferſtehung der Frommen zum Genuſſe eines tauſendjährigen Reiches mit Chriſto, als der erſten, und ſämmtlicher Todten zum Gerichte als der zweiten iſt in der Offenbarung Johannis vorgetragen und ihre Annahme oder Verwerfung richtete ſich nach der Annahme oder Verwerfung und nach der wörtlichen oder geiſtigen Auslegung dieſes Buches. Von den Juden war der Glaube an ein tauſendjähriges Reich, welches mit der Erſcheinung des Meſſias beginnen, und in welchem Chriſtus mit den zur Herrſchaft gelangten Juden auf Erden in der Fülle ſinnlichen Genuſſes herrſchen würde, zu den Chriſten mit der Abänderung herübergekommen, daß die Chriſten den Anfang dieſes Reiches bei der Wiederkunft Chriſti erwarteten. Die erſten Chriſten erwarteten dieſe Wiederkunft in kurzer Zeit, und ſetzten ſie mit dem Sturze des Antichriſts und des römiſchen Reiches in Verbindung. Dieß thaten mehrere Lehrer der drei erſten Jahrhunderte. Cerinthus hatte dieſe Lehre vorgetragen, Papias ſie angenommen, Barnabas, Juſtinus, Irenäus und Tertullianus hatten ſie wiederholt und weiter ausgeführt, und dieſe chriſtlichen Lehrer hielten ſie um ſo feſter, weil die Gnoſtiker dieſelbe als ſinnlich und ihren vergeiſtigenden Anſichten widerſprechend bekämpften. Die Alexandriner, beſonders Origenes, verwarfen alle ſinnlichen Gedanken von dieſem tauſendjährigen Reiche, in dem ſie die für daſſelbe angeführten Schriftſtellen geiſtig erklärten, und allen in denſelben verheißenen leiblichen Genuß geiſtig deuteten. Dieſe geiſtige Auslegung fand Widerſpruch bei den Anhängern des ägyptiſchen Biſchofs Nepos, welche durch den Biſchof Dionyſius von Alexandrien widerlegt und zur Kirche zurückgebracht wurden. Als das Chriſtenthum zur Herrſchaft gelangt war, hörte der Glaube an ein tauſendjähriges Reich in der Art, wie die erwähnten frühern Väter ihn vorgetragen hatten, allmählig auf, und in der lateiniſchen Kirche insbeſondere erklärte ſich Auguſtinus

entſchieden dagegen, indem er die in der Offenbarung erwähnten tauſend Jahre von dem letzten Theile der ſechstauſendjährigen Erdenzeit oder von der geſammten Erdenzeit zu verſtehen lehrte.

14. Die Kirche.

Jeſus hatte ſeinen Jüngern befohlen, in alle Welt zu gehen, und alle Völker zu lehren und zu taufen. Diejenigen, welche dieſe Lehre annahmen, und in Folge dieſer Annahme getauft wurden, bildeten die Gemeinde Jeſu, die Kirche, und waren in der Ueberzeugung, daß Jeſus der Chriſt ſey, vereinigt. Für die äuſſerliche Erſcheinung dieſer Gemeinde war eine Organiſation ihrer äuſſeren Verhältniſſe unerläßlich, die aus ihrem Begriffe hervorgehen mußte. Die Glieder der Kirche ſchieden ſich durch ihren Glauben und ihre äuſſere Verfaſſung nicht nur von den Juden und Heiden, ſondern auch von den Häretikern, welche von der ächten apoſtoliſchen Tradition abwichen. Es gehört in die Geſchichte der Regierung der Kirche, darzuſtellen, wie ſich die äuſſere Form der Regierung der Kirche allmählig ausbildete, die Dogmengeſchichte hat nur die Entwicklung des Begriffes der Kirche ſelbſt zu berückſichtigen. Daß Chriſtus das Haupt ſeiner Gemeinde, daß dieſe ſein Leib und die Fülle deſſen ſey, der alles in allen erfüllet, und daß er ſich für ſie gegeben, und die Taufe eingeſetzt habe, um ſie zu einer untadeligen und heiligen Gemeinde zu machen, hatte die Schrift gelehrt. Dieſe Gemeinde ſollte im Gegenſatze gegen Nichtchriſten und Häretiker, im Beſitze der rechten Lehre und der Sacramente, in der äuſſern Erſcheinung, im engen Anſchließen an den Biſchof und an die Geiſtlichen ſich als e i n e darſtellen, und ihre Unterwerfung unter den Biſchof ſollte ihre Unterwerfung unter Gott und Chriſtum darſtellen; ſo hatte Ignatius gelehrt. Da nur in dieſer Gemeinde die ächte Lehrüberlieferung von Chriſto und

den Apoſteln her vorausgeſetzt wurde, von der Wahrheit der Lehre aber die Wirkſamkeit des Glaubens abhieng, ſo führte die Annahme einer rechtgläubigen Kirche im Gegenſatze von häretiſchen Partheien zu der Folgerung, daß nur in dieſer einen wahren Kirche die Seligkeit zu erlangen ſey. Dieſe Kirche, lehrt Irenäus, hat Chriſtus ſelbſt geſtiftet, indem der Geiſt Gottes ſich mit ſeinem Geſchöpfe vereinigte, und ſie nahm ihren Anfang mit den erſten Bekehrten und Gläubigen. Sie hat den wahren und ſeligmachenden Glauben und alle Wahrheit von den Apoſteln erhalten, und ihre Lehrer theilen dieſen Glauben und dieſe Wahrheit fortdauernd unverfälſcht der Gemeinde mit. Sie iſt deshalb die alleinige Thüre zum Leben, und alle, die einen andern Jeſus und einen andern Chriſtus als ſie bekennen, ſind von dem Heilsplane Gottes ausgeſchloſſen. So leitet auch Tertullianus die Wahrheit der kirchlichen Lehre von der Tradition ab, welche von Chriſto zu den Apoſteln und von dieſen zu den Lehrern der Kirche gekommen iſt, und nennt die Kirche die Mutter, welche von dem Glauben an den Vater und an den Sohn unzertrennlich iſt, und vergleicht ſie mit der Arche Noahs, welche die in ihr Befindlichen vom Untergange rettet. Cyprianus hat in einer eignen Schrift die Lehre von der Einheit der Kirche behandelt, welche er zum Schutze gegen Häreſen und Spaltungen als ganz unentbehrlich darſtellt. Den Grund des Irrthums der Ketzer findet er darin, daß ſie nicht auf den Urſprung der Wahrheit und auf den himmliſchen Lehrer, der das Haupt der Gemeinde iſt, zurückgehen, und den Beweis für die von Gott beabſichtigte Einheit der Kirche darin, daß Chriſtus auf e i n e n Apoſtel, den Petrus, ſeine Kirche gebaut habe, obgleich alle Apoſtel gleiche Würde und Macht erhalten hätten. Ihm ſey der Primat gegeben worden, um damit die Einheit der Kirche und des biſchöflichen Stuhls anzudeuten. Wer ſich von dieſer Einheit trenne, trenne ſich vom Glauben, wer den Stuhl Petri (d. h. jeden biſchöflichen Stuhl in der einen rechtgläubigen Kirche) verlaſſe,

auf welchen die Kirche gegründet iſt, ſey nicht in der Kirche. Die Pflicht der Biſchöfe ſey es, dieſe Einheit zu wahren; denn das biſchöfliche Amt ſey nur eines und in allen Biſchöfen daſſelbe, wie die Kirche in allen Gläubigen dieſelbe ſey. Die Verheißungen Chriſti gälten dem nicht, der auſſer der Kirche ſey; wer ſie nicht zur Mutter habe, könne Gott nicht zum Vater haben. Bei den Ketzern ſey deshalb weder die wahre Taufe, noch die ächte biſchöfliche Würde, noch das wahre Märtyrerthum.

Aus dieſen Sätzen des Cyprianus ſind die Beweiſe für die äuſſere Kirchenmacht eines einzigen Biſchofs mit Unrecht gefolgert worden. Denn er lehrt nichts anders als daß die chriſtliche Kirche da iſt, wo die chriſtliche Wahrheit iſt, daß alſo, wer auſſer der Kirche iſt, auſſer der Wahrheit iſt, und daß die Biſchöfe verpflichtet ſind, dieſe Wahrheit gegen Häreſis und Schisma zu vertheidigen. Er ſpricht nur von der Einheit des Glaubens und der Sacramente in der einen Kirche, die aus den von den Biſchöfen vertretenen Gemeinden beſteht, und hat ſich gegen eine äuſſere Herrſchaft eines Biſchofs über die andern ſelbſt ſtark und entſchieden erklärt. Die Einheit der Kirche als die Vereinigung der in einem Glauben Verſammelten und von Gott Vorherbeſtimmten haben die alexandriniſchen Lehrer, Clemens und Origenes, wie die afrikaniſchen behauptet. Sie haben die Wahrheit in dieſer katholiſchen Kirche gleichfalls auf die Tradition von den Apoſteln her gegründet, und behauptet, daß auſſer der Kirche keine Seligkeit erlangt werden könne.

Der Glaube an die eine katholiſche Kirche findet ſich ſchon in der Mitte des vierten Jahrhunderts in den Glaubensbekenntniſſen der griechiſchen Kirche, wie vom zweiten Jahrhundert an der Glaube an die eine Kirche einen Beſtandtheil des Glaubensbekenntniſſes überhaupt ausmachte.

In dem Streite mit den Novatianern und Donatiſten kam die Frage zur Verhandlung, ob nur vollkommen reine und ſündeloſe Chriſten als Mitglieder der Kirche zu betrachten, ob alſo die Reinheit der Glieder das ausſchließliche

Kennzeichen der Kirche ſey. Die Novatianer hatten behauptet, daß kein Sünder wieder in die Kirche aufgenommen werden dürfe, um die Reinheit derſelben nicht zu beflecken, ſondern daß man die Entſcheidung über ſein künftiges Schickſal Gott überlaſſen müſſe; und die Donatiſten hatten gelehrt, daß die wahre Kirche nur aus Gläubigen und Reinen beſtehe. Auguſtinus aber ſtellte im Streite mit den Donatiſten die Katholicität (die allgemeine Verbreitung) als das einzige Merkmal der wahren Kirche auf, und ſeine Anſicht iſt Lehre der katholiſchen Kirche geblieben, welche auch die Sünder als Glieder der Kirche erkennt, und die Beſſerungsmittel der Kirche fortwährend auf ſie anzuwenden befiehlt, obgleich die im Unglauben und Sünde-Beharrenden keinen Theil an den Verheißungen Chriſti haben würden.

Siebentes Kapitel.

Vorbereitungen zur Syntheſe.

In den acht erſten Jahrhunderten iſt die vorzüglichſte Thätigkeit der Lehrer auf die Erörterung einzelner Hauptdogmen gerichtet geweſen. Nur Origenes hat den Verſuch gemacht, das Ganze der Lehre wiſſenſchaftlich zuſammenzufaſſen, und unter den griechiſchen Lehrern, welche ſeiner Methode folgten, hat Gregorius von Nyſſa mit ſeinem katechetiſchen Unterrichte ähnliches beabſichtigt. In der lateiniſchen Kirche hat Auguſtinus in ſeinem Handbuche von Glauben, Liebe und Hoffnung eine Zuſammenſtellung der Geſammtlehre gegeben und Junilius hat in dem Werke von den Theilen des göttlichen Geſetzes die chriſtlichen Dogmen nach einer eigenthümlichen Eintheilung behandelt. Diejenigen Schriften aus der griechiſchen und lateiniſchen Kirche, welche Erläuterungen der Dogmen nach der Ordnung des Glaubensbekenntniſſes geben, oder als Compilatoren die Anſichten früherer Schriftſteller über einzelne Dogmen zuſammenſtellten, gehören nicht hieher. Die Katecheſen des Cyrillus von Jeruſalem z. E. behandeln in einer Reihe von Predigten für Katechumenen und Neugetaufte die Sätze des Glaubensbekenntniſſes der Reihe nach ausführlich, und das dogmatiſche Werk des Johannes von Damaſcus iſt nur eine Compilation aus den früheren dogmatiſchen Schriften der griechiſchen Väter.

Origenes hatte die neuplatoniſche Philoſophie vollſtändig in ſich aufgenommen und glaubte von dem Grundgedanken derſelben aus den nothwendigen Zuſammenhang der chriſtlichen Dogmen nachweiſen zu können, und indem er die allegoriſche Erklärung der Schrift zu Hülfe nahm, gelang es ihm, auf ſeinem Standpunkte, klar zu machen, wie aus der richtig gefaßten Idee Gottes der ganze, geiſtig verſtandene Inhalt der heiligen Schrift mit Nothwendigkeit folge. Da bereits bei der Darlegung der Entwicklung der einzelnen Dogmen vorgetragen iſt, wie er dieſe in den Zuſammenhang ſeines Syſtems eingefügt habe, ſo genügt es hier den allgemeinen Gang dieſes Syſtems anzugeben. Origenes ſetzt als Ausgangspunct ſeines Syſtemes die Idee Gottes. Aus deſſen Güte und Gerechtigkeit entwickelt ſich ihm der vollſtändige göttliche Heilsplan. Er ſetzt zu dieſem Behufe Gott als das Seyn an ſich. Als reines Seyn iſt Gott das Gute, und da er als Gutes Grund des Seyns und des Guten für alle Weſen iſt, ſo iſt er die Güte ſelbſt; weil er aber die Mittheilungen ſeiner Güte nach der Würdigkeit der Empfänger bemißt, ſo iſt er die Gerechtigkeit, der Gerechte. Als reines Seyn und als Güte und Gerechtigkeit an ſich iſt Gott vollkommen. Alle Vollkommenheit aber muß ſich offenbaren, und ſo iſt die Offenbarung ſeiner ſelbſt auch in Gott nothwendig geſetzt. Die vollkommene Offenbarung Gottes erfolgt im Sohne, durch den er Vater wurde, wie er ſich durch die Weltſchöpfung als allmächtig, und durch die Wohlthaten, welche er den Geſchöpfen erweiſet, als gütig darſtellt. Gottes vollſtändige Offenbarung ſeiner ſelbſt im Sohne muß, da Gott ewig iſt, eine ewige ſeyn. Sie iſt dieß, weil der Sohn des Vaters perſönliche Weisheit und ſein Ebenbild iſt. Dieſe Offenbarung ſelbſt aber iſt ewige, anfangsloſe Zeugung, wodurch der Sohn ein Geſchöpf, aber wegen der Art der Zeugung doch Gott aus Gott und göttlicher Natur iſt. Der Sohn hat wie der Vater die Nothwendigkeit der Mittheilung und theilt ſeine Gottheit einer Anzahl von geiſtigen Weſen mit. Zwi-

ſchen dieſen Weſen und dem Vater ſteht der Sohn, der eines Weſens mit dem Vater aber niedriger als der Vater iſt, weil dieſer ſein Princip iſt, in der Mitte. Für dieſe geiſtigen Weſen vermittelt er die von Gott für die Geſchöpfe gewirkten Gnadengaben, und der Inbegriff dieſer göttlichen Gnaden iſt der heilige Geiſt, der wie der Sohn perſönlich für ſich beſteht, und nur auf die Heiligen wirkt. Zunächſt an Gott ſtehen die aus ihm hervorgegangenen vollkommen guten, freien, intelligiblen Weſen. In der Freiheit derſelben war die Möglichkeit einer Veränderung gegeben und dadurch, daß dieſe an ſich gleichen und vollkommen guten Weſen mehr oder weniger ſich von Gott entfernten, entſtänden die höheren Geiſter, die näher an Gott ſtehen, die Menſchenſeelen, die ſich weiter, und die Dämonen, die ſich ganz von ihm entfernt haben. Um dieſe Abgefallenen durch Reinigung wieder zum urſprünglichen Zuſtande zurückzuführen, hat Gott die ſichtbare Welt aus Nichts geſchaffen, in welcher die Gefallenen je nach dem Grade ihrer Entfernung von Gott in eine feinere oder gröbere Leiblichkeit eingeſchloſſen werden. Die Möglichkeit des Böſen, das im Gegenſatze gegen das Gute, als das wahre Seyn, das Nichtſeyn iſt, liegt in der Freiheit der vernünftigen Weſen und dieſe Möglichkeit iſt zuerſt in dem Abfall des Teufels zur Wirklichkeit geworden. Gott hat das Böſe zugelaſſen, weil er über deſſen Erfolg Herr iſt. Der Sohn Gottes iſt vollkommener Menſch geworden, und ſeine ſündeloſe Seele hat den menſchlichen Leib, den er annahm, mit der Gottheit vermittelt; er erſchien als Menſch, um die Folgen des Abfalls für die Menſchheit aufzuheben, und ihr ein neues und unvergängliches Leben mitzutheilen. Er hat Göttliches und Menſchliches zuerſt in ſich vereinigt, durch ſeine Erſcheinung dieſe Vereinigung auch für Menſchen durch ſeine Lehre, ſein Leben, ſeine Wunder und vor allem durch ſeinen Tod möglich gemacht, durch den er die Macht des Teufels ſtürzte und als durch ein Opfer für die Sünden der Menſchheit dieſe mit Gott verſöhnte und

von Sünden reinigte. Die Erlöſung wird durch den Glauben zu Erkenntniß und Heiligung angeeignet. Gott giebt die Kraft zum Guten, das Beginnen des Guten kommt vom Menſchen. Nach dem Tode werden die Guten belohnt, die Böſen geſtraft, jene in einer ſtufenweiſen Zunahme von Seligkeit, dieſe mit beſſernden Strafen, die zu ihrer vollkommnen Reinigung führen. Wenn dieſe erfolgt iſt, wird der urſprüngliche Zuſtand wieder eintreten und Gott Alles in Allem ſeyn, die Freiheit der Vollendeten aber einen neuen Abfall und neue Läuterung möglich machen.

Wie nahe Gregorius von Nyſſa in den Hauptgedanken ſeiner Entwicklung dem Origenes geblieben iſt, zeigt ſich in ſeiner katechetiſchen Abhandlung durchaus. Er geht wie Origenes von der Idee des einen vollkommenſten Gottes aus, der der dreieinige iſt, weil er den ewigen, ſelbſtſtändigen Logos als das abſolute Leben in ſich hat, welcher als frei und allmächtig alles Vorhandene geſchaffen hat, und als für ſich beſtehend ſich wie das menſchliche Wort zum menſchlichen Geiſte verhält, ſeiner Natur nach aber eins mit dem Vater iſt; wie auch der Geiſt in ähnlichem Verhältniſſe zum Vater für ſich eine Perſon, und ſeiner Natur nach eins mit Gott iſt. Der Logos mußte Menſch werden, weil die Menſchen aus freier Wahl von Gott abfielen und dadurch der Erlöſung bedürftig wurden, die nur der Logos ihnen geben konnte, und dadurch gab, daß er ihnen ein göttliches Leben mittheilte, wodurch der Leib mit der Seele und dieſe mit Gott verbunden wurde. Dieſe Vereinigung, die er erſt in ſich vollendete, iſt von ihm auf die ganze Menſchheit übergegangen, die dadurch ſeiner Gottheit theilhaft geworden iſt. Die Menſchwerdung Gottes war nothwendig als die Offenbarung der göttlichen Vollkommenheit, welche die innige Verbindung der göttlichen Eigenſchaften (Güte, Gerechtigkeit, Macht und Weisheit) iſt. Der gütige Gott erbarmte ſich des Menſchen, der weiſe erlöſete ihn auf die angemeſſenſte Art, der gerechte zahlte das Löſegeld an den Teufel, der allmächtige zeigte

ſich in dem Wunder der Menſchwerdung ſelbſt und in der Beſiegung des Teufels, und die Kraft des göttlichen Lebens wirkt fortwährend in den Sacramenten.

In einer ganz andern Art faßt Auguſtinus in ſeinem Handbuche den Zuſammenhang der chriſtlichen Lehren. Er hat dieſes Werk geſchrieben, nachdem er längſt von der Neigung zum Platonismus zurückgekommen war und den größten Theil der Dogmen in eignen meiſt polemiſchen Schriften erörtert hatte. Er wendet daher auch keine der zu ſeiner Zeit gangbaren philoſophiſchen Methoden an, ſondern ſetzt als den Grund und die Quelle des chriſtlichen Syſtems das Glaubensbekenntniß, welches alles zum Glauben Nöthige und das Gebet des Herrn, das alle unſre Hoffnungen in ſich ſchließe, und macht den Zuſtand des Menſchen zum Mittelpuncte, von welchem aus die Geſammtheit der chriſtlichen Dogmen erleuchtet wird.

Der dreieinige Gott iſt Schöpfer von allen, und da Gott gut iſt, ſo muß er alles Geſchaffene gut geſchaffen haben. In den vernünftigen Weſen findet ſich aber das Böſe, und es fragt ſich, woher dieſes ſeinen Urſprung habe. Dieſer Urſprung und die Heilung des Böſen ſind die Hauptgegenſtände der chriſtlichen Lehre. Das Böſe entſpringt durch die Abweichung des Willens der vernünftigen Weſen (der Menſchen und Engel) von dem Guten an ſich. Dieſe Abweichung hat Unwiſſenheit und Begierde zur Folge. Der Menſch, aus Leib und Seele geſchaffen, wurde von Gott mit dem Tode bedroht, wenn er ſündigen würde; er erhielt von Gott freien Willen unter göttlicher Leitung, und wurde in das Paradies geſetzt mit der Ausſicht im Guten fortzuſchreiten, wenn er beharre. Er beharrte nicht, ſondern ſündigte, wurde deshalb aus dem Paradieſe vertrieben, und da er durch ſeine Sünde den in ihm liegenden Keim des ganzen Menſchengeſchlechts verdorben hatte, ſo unterliegen alle ſeine Nachkommen der Sünde und der Verdammniß, und alle Kinder werden mit der böſen Luſt, in welcher die Erbſünde beſteht, geboren, und

ſind wie die abgefallenen Engel der ewigen Strafe verfallen. Die Gerechtigkeit Gottes würde die mit der Erbſünde behafteten Menſchen wie die abgefallenen Engel der ewigen Strafe haben überlaſſen müſſen, ſeine Barmherzigkeit aber wollte, daß ein Theil der Menſchen gerettet werde und die durch den Abfall der böſen Engel im Geiſterreiche entſtandene Lücke ausfülle. Dieſe Rettung konnte nicht durch die eigenen Kräfte des Menſchen, nicht durch deſſen ganz verdorbenen Willen erfolgen, ſondern es war ein Mittler nöthig, der durch ein beſondres Opfer den Zorn Gottes verſöhnte. Um dieſes Opfer zu bringen, mußte der Sohn Gottes ſich mit der menſchlichen Natur ohne Sünde vereinigen. Es war die göttliche Gnade, welche den Sohn Gottes vom heil. Geiſte geboren werden ließ, ſeine menſchliche Natur ſündelos machte, und die Menſchen von ihren Sünden rechtfertigte. Die erlöſende Thätigkeit Jeſu zeigt ſich bei der Taufe, in welcher die Täuflinge der Erbſünde ſowohl, als der eigenen Sünde abſterben, und zu einem neuen Leben wiedergeboren werden.

Wie Auguſtinus dieſe Hauptgedanken ſeines Syſtems in Beziehung auf die einzelnen Dogmen entwickelt hat, iſt bei der Geſchichte dieſer Dogmen vorgetragen worden. In der Methode iſt er das Vorbild der ſcholaſtiſchen Theologen der lateiniſchen Kirche des Mittelalters beſonders dadurch geworden, daß er die einzelnen Theile der dogmatiſchen Begriffe in Fragen faßte, und als ſolche behandelte, eine Methode, welche von den platoniſchen Philoſophen beſonders von Plotinus in weitem Umfange bereits angewandt worden war.

Wenn Origenes auf dem Grunde der Idee Gottes den nothwendigen Zuſammenhang der chriſtlichen Geſammtlehre nachzuweiſen verſucht, und Auguſtinus von dem gefallenen Zuſtande des Menſchen aus denſelben Zuſammenhang klar macht, ſo hat Junilius in ſeinem erwähnten Werke, nicht ſelbſtſtändig, ſondern nach dem Vorgange ſeines in der theologiſchen Schule zu Niſibis gebildeten Lehrers, des

Perſers Paulus, die chriſtlichen Lehrſätze als in den bibliſchen Schriften enthaltene dargeſtellt und ihre Herleitung aus denſelben erörtert. Aus ſeinem Werke lernen wir die dogmatiſche Methode der ſyriſchen Theologen kennen. Er faßt alles, was die heil. Schrift über dogmatiſche Gegenſtände lehrt, in drei große Abtheilungen, von Gott, von der gegenwärtigen Welt und von der zukünftigen Welt zuſammen. In der Abtheilung, welche die Lehre von Gott enthält, behandelt er das Weſen Gottes, die göttlichen Perſonen, die Wirkſamkeit Gottes und ſein Verhältniß zu den Geſchöpfen. Die Schrift ſpricht, ſo lehrt er, von dem Weſen Gottes und den göttlichen Perſonen theils an ſich, theils folgerungsweiſe, von dem Vater als Vater des Sohnes nach der Natur und als Vater der Geſchöpfe nach der Gnade, vom Sohne als Gott, oder als Menſch, oder als Gottmenſch, vom heil. Geiſte als Perſon und als Gabe, und bezeichnet die Eigenthümlichkeiten jeder Perſon. Die Wirkungen Gottes ſchildert die Schrift als Schöpfung, Fürſorge, Vorbereitung der Zukunft der Geſchöpfe und Ausführung des Vorbereiteten. Das Verhältniß Gottes zu den Geſchöpfen bezeichnet ſie theils affirmativ durch Angabe der göttlichen Eigenſchaften an ſich, theils negativ durch Angabe derjenigen menſchlichen Eigenſchaften, welche in Gott nicht gedacht werden können.

Dieſe Gegenſtände behandelt Junilius in der Lehre von Gott. In der zweiten Abtheilung ſpricht er von der Schöpfung und der Regierung der Welt, von den natürlichen Ereigniſſen, von der Willensthätigkeit und von den Erfolgen der Willensthätigkeit. Die Schöpfung iſt eine anfängliche durch den Willen und den Befehl Gottes und eine fortgehende durch die göttliche Beſtimmung. Die Regierung iſt eine allgemeine Erhaltung der Geſchöpfe wie ſie ſind, durch Fortpflanzung bei einem Theile der Geſchöpfe und durch Erhaltung der bleibenden Beſchaffenheit bei andern, und eine ſpecielle für die vernünftigen Geſchöpfe, welche von Gott ausgeht für Engel und Menſchen, von den Engeln

für ſich und die Menſchen, und von den Menſchen für ſich. Die ſpecielle Regierung Gottes für Engel und Menſchen zeigt ſich in der Geſetzgebung.

Die natürlichen Ereigniſſe ſind das Zufällige, das nur in der Welt und nicht in Gott iſt. Von ihnen unabhängig iſt der Wille als die unverletzte oder freiwillige Kraft der Seele, durch welche verſchiedene oder entgegengeſetzte Willen und Gedanken entſtehen. Die Wirkungen des freien Willens haben Folgen verſchiedner Art für das gegenwärtige Leben.

Die dritte Abtheilung handelt in Bezug auf das künftige Leben von der Annahme oder Berufung, von den Typen, von der Weiſſagung und deren Erfüllungen. Zur Berufung gehört die Heilsordnung des A. und N. T.; zu den Typen das Verhältniß des A. T. zum N. T., und des N. T. zur Ewigkeit; die Weiſſagungen werden in die vor dem Geſetze, unter dem Geſetze und unter der Gnade eingetheilt, und eben ſo die Erfüllungen der Weiſſagungen.

Die Erkenntniß der Lehre ergiebt ſich aus dem Verſtändniß der weltlichen Dinge und aus der heil. Schrift, und der Zweck der göttlichen Lehre iſt die Liebe Gottes und des Nächſten. Die heil. Schrift iſt inſpirirt. Der Glaube iſt über der Vernunft, aber nicht unvernünftig. Was die Vernunft lehrt, ſieht der Glaube ein (intelligit). Wo die Vernunft nicht hinreicht, da kommt ihr der Glaube zuvor, und was wir vollſtändig faſſen können, das bekennen wir mit gläubiger Klugheit (fideli prudentia).

Achtes Kapitel.

Die myſtiſche Theologie.

Chriſtus wirkt durch ſeinen Geiſt in den Gläubigen Erkenntniß und Heiligung. Sie eignen ſich durch den Glauben ſein Verdienſt an, werden dadurch gerechtfertigt und mit Gott verſöhnt und geheiligt. Dieſe Wirkung beginnt mit der Taufe, welche die Schuld der Erbſünde hinwegnimmt, ſie ſetzt ſich durch das ganze Leben des Gläubigen fort, indem der Geiſt ihren Glauben ſtärkt und in Werken der Liebe ſich zeigen läßt, und die innige Verbindung des Erlöſers mit dem Erlöſeten erſcheint im Abendmahle als Genuß des Leibes und Blutes Chriſti. Die Wirkungen des Geiſtes ſind individuell, ſie gehen auf den Einzelnen; der Einzelne erfährt ſie in ſich. Mit ſeinem Glauben wächſt ſeine Heiligung, mit dieſer ſeine Erkenntniß. Glaube, Heiligung und Erkenntniß durchdringen ſich gegenſeitig. Erkenntniß und Glaube beziehen ſich auf den ganzen Inhalt des geſchriebenen göttlichen Wortes und die Heiligung iſt das Reſultat der Wirkung des Geiſtes in Erfüllung der Gebote Gottes. Wenn dieſe Wirkungen beſchrieben werden, wenn die ſtufenweiſe Zunahme des Glaubens, der Erkenntniß und der Heiligung der Erfahrung der Einzelnen gemäß in Wort oder Schrift mitgetheilt wird, ſo entſteht die einfache myſtiſche Theologie, welche auf dem Grunde des göttlichen Wortes ruht, und einen Theil der wahren Theologie überhaupt bildet. Sie heißt myſtiſche Theologie, weil die Erfahrungen, welche ſie beſchreibt, nur den Erfahrenden bekannt und verſtändlich, den andern aber verborgen und geheim ſind. Ihre Erkenntniß bezieht ſich auf die Myſterien

des Glaubens, auf das Geheimniß der Dreieinigkeit, auf das Weſen der Perſonen, auf das Verhältniß des Sohnes zum Vater und zum Geiſte, auf die Menſchwerdung des Heilandes und deren Zweck, auf Weſen und Wirkungen der Sacramente, auf den Zuſtand des innern Menſchen und auf die Hoffnungen und Befürchtungen in Gemäßheit der erfolgreichen oder erfolgloſen Wirkſamkeit des heiligen Geiſtes. Sie beſchreibt immer Zuſtände, deren Möglichkeit und Wirklichkeit durch die Belehrungen der heiligen Schrift nachgewieſen werden können, und ihre Vollendung iſt die vollſtändige Erfahrung des Inhalts der heiligen Schrift, welche Erfahrung die Erkenntniß, den Glauben und die Heiligung einſchließt. Wenn der myſtiſchen Theologie der Nachweis fehlt, daß die von ihr beſchriebenen Zuſtände in den Belehrungen der heiligen Schrift gegeben ſind, ſo wird ſie zur Schwärmerei, und dieſe hat ſich in den acht erſten Jahrhunderten von zwei Seiten in der Kirche gezeigt, einmal bei den Montaniſten und dann durch die Herübernahme der ſchwärmeriſchen neuplatoniſchen Myſtik, welche ſich weſentlich von der wahren chriſtlichen Myſtik unterſcheidet.

Der Phrygier Montanus hielt die von Chriſto im N. T. gegebene Offenbarung nur für die Stufe zu einer weitern vollkommenen Offenbarung, welche Jeſus ſelbſt durch einen Paraklet zu ſenden verſprochen habe. Für dieſen Paraklet erklärte ſich Montanus ſelbſt, und verſprach, das neue Zeitalter des Geiſtes zu bringen, und die vollkommene Kirche zu gründen, welche ſich wie Mannesalter zu dem Jünglingsalter der Kirche des N. T., zu dem Kindesalter der Lehre Moſis und der Propheten und zu dem erſten Anfange der Religion bei den Patriarchen verhalte, welche letztere nur in der natürlichen Furcht Gottes beſtanden habe. In der vollkommenen Kirche, welche im Gegenſatze der pſychiſchen Kirche der Katholiker die geiſtige ſey, würden alle Gnadengaben der apoſtoliſchen Zeit fortdauern, und in vom Herrn veranlaßten ekſtatiſchen Zuſtänden der höhere Theil des Menſchen auf der Seele deſſelben wie das Plectron auf

dem Inſtrumente ſpielen, und namentlich Prophezeiungen veranlaſſen, deren auch von Montanus und von einigen ſeiner Anhängerinnen ausgeſprochen wurden, und die Montanus als Ausſprüche Gottes ſelbſt angeſehen wiſſen wollte. Die Annahme eines fortdauernden Vorhandenſeyns der Gnadengaben in der neuen geiſtigen Kirche führte zu der ſtrengſten Sittenlehre, welche in den hiehergehörigen Schriften des Montaniſten Tertullianus vorgetragen iſt, und zu der zuverſichtlichen Erwartung eines tauſendjährigen Reiches mit einer Fülle geiſtiger Güter.

Es war ein neues geiſtiges Evangelium und eine neue auf daſſelbe gegründete Kirche, welche Montanus verkündigte, eine Kirche, welche ſich durch ſittliche Vollkommenheit ihrer Glieder und durch den vollſtändigen Beſitz der Gnadengaben von der beſtehenden Kirche unterſcheiden ſollte. Er gieng über das N. T. hinaus, indem er ſeiner Kirche eine weitere Offenbarung zu Grunde legte und dabei das practiſche Intereſſe ausſchließlich berückſichtigte. Zu analogen Reſultaten gelangte Origenes auf ſpeculativem Wege. Auch ihm genügte der wörtliche Inhalt der Schrift, ſelbſt des Evangeliums nicht, ſondern er ſuchte unter der Hülle der evangeliſchen Worte ihren geiſtigen Sinn, der das ewige, geiſtige Evangelium ſey, welches nach dem Ausſpruch der Offenbarung Johannis (14, 6.) ein Engel verkündigen ſollte. Damit war der Grundgedanke jener ſpeculativen myſtiſchen Theologie gegeben, welche die neuplatoniſche Myſtik auf die chriſtliche Lehre übertragend in den Worten der Schrift nur die Hüllen höherer Ideen ſah, die aus ihr entwickelt werden müßten, jener Theologie, die ihren eigentlichen Grund und Urſprung in dem Büchlein des angeblichen Areopagiten Dionyſius „von der myſtiſchen Theologie" hat, welches für die ganze ſpeculative Myſtik des Mittelalters die Hauptquelle geweſen iſt. Dieſer Schriftſteller ſetzt, ganz in Uebereinſtimmung mit den neuplatoniſchen Philoſophen, denen er folgte, den Zuſtand der myſtiſchen Anſchauung Gottes als das höchſte Ziel der Gläubigen, und lehrt, daß

man, um dazu zu gelangen, von allen ſinnlichen Wahrnehmungen, aller Thätigkeit des Geiſtes und aller gewöhnlichen Erkenntniß abſtrahiren, und über alles Sinnliche und Intelligible, über alles Seyende und Nichtſeyende hinaus ſich zu dem erheben müſſe, der über aller Weſenheit und über aller Erkenntniß iſt. Dieſer ſey nicht mit dem Verſtande zu begreifen, und erſt wenn alle erkennende Thätigkeit aufhöre, werde der Gläubige ſeinem beſſern Theile nach mit dem Ueberweſentlichen vereinigt, und erhalte eine über alle geiſtige Erkenntniß hinausliegende Erkenntniß, die man eben deshalb, weil ſie mit keiner andern Erkenntniß etwas gemein habe, Nichtkenntniß nennen könne. So ſcheidet ſich die myſtiſche Theologie, die alle gewöhnliche Erkenntniß ausſchließt, von der ſcholaſtiſchen im allgemeinen Sinne, welche auf dem richtigen Gebrauche der Vernunftthätigkeit ruht.

Die folgenden myſtiſchen Theologen haben indeß nicht bloß dieſe von dem Areopagiten als die alleinige myſtiſche Theologie bezeichnete Verſenkung in Gott mit Aufgebung aller eignen geiſtigen Thätigkeit als myſtiſche Theologie betrachtet und behandelt, ſondern ſie haben auch den Inhalt der andern Schriften, welche dieſer pſeudonyme Schriftſteller in demſelben Büchlein als die ſeinigen anführt, als Stoff ihrer myſtiſchen Theologie gebraucht. Denn er ſagt, daß er auch die affirmative Theologie (im Gegenſatze der myſtiſchen ſo genannt, welche auf der Negation ruht) und die ſymboliſche Theologie in eignen Schriften behandelt habe. In dem Werke über affirmative Theologie (welches er theologiſche Hypotypoſen nennt, und welches verloren iſt) habe er die Einheit und die Dreieinigkeit Gottes auseinandergeſetzt, die Vaterſchaft und Sohnſchaft in Gott erklärt, und nachgewieſen, in welchem Sinn auch der heilige Geiſt Gott heiße; er habe da gezeigt, wie die Lichter der Güte aus dem immateriellen und theilloſen Guten aufgeſtrahlt, und in dieſem Guten und in ſich ſelbſt gegenſeitig ewig geblieben ſeyen, ohne aus ſich herauszugehen; wie ferner der überweſentliche Jeſus durch ſeine wahrhafte Menſchwerdung zur

Weſenheit geworden ſey. Die affirmative Theologie gehe vom Höchſten aus, und ſteige ſtufenweiſe zu dem Unterſten herab, und erhalte im Niederſteigen eine immer größere und vollere Entfaltung (durch Gedanken und Worte); die negative dagegen beginne vom Niederſten und ſteige ſtufenweiſe zum Höheren und zum Höchſten auf, und wie ſie aufſteige, ziehe ſie ſich aus der anfänglichen Fülle immer enger und gedrängter zuſammen, und werde an ihrem Ziele lautlos, und mit dem Unausſprechlichen gänzlich vereinigt. Dieſes ihr Ziel ſey nicht auszuſprechen.

Der Areopagite hatte alſo in ſeiner affirmativen Theologie (die eine ſpeculative iſt) ganz den Gang des Origenes befolgt, nur daß er als ein Schriftſteller des fünften Jahrhunderts die kirchlichen Beſtimmungen ſeiner Zeit über die Dreieinigkeit zu Grunde gelegt hatte. In ſeiner myſtiſchen Theologie iſt die Einswerdung mit dem Einen im Sinne der plotiniſchen Philoſophie der Hauptgedanke. In ſeinem Buche von den göttlichen Namen, das wir noch beſitzen, hat er ſeine Idee von Gott in allen Benennungen, welche ſich von Gott in der heiligen Schrift finden, unter unaufhörlichen Wiederholungen derſelben Gedanken und Wendungen nachzuweiſen verſucht, und in ſeiner ſymboliſchen Theologie, die ſich nicht erhalten hat, ſcheint er durchaus allegoriſch auslegend verfahren zu ſeyn, indem er alles was von Gott in der heiligen Schrift anthropomorphiſch ausgeſagt iſt geiſtig erklärte.

Da man die areopagitiſchen Schriften von der Mitte des fünften Jahrhunderts an für ächte Werke des Areopagiten Dionyſius (Apg. 17, 34.) hielt, da der berühmte Maximus, der als Märtyrer im monotheletiſchen Streite ſtarb, ſie commentirte, und da im neunten Jahrhunderte ſchon einige derſelben ins Lateiniſche überſetzt wurden, ſo übten ſie in beiden Kirchen großen Einfluß, und ihre Benützung und Auslegung bildet den Faden für die Geſchichte der geſammten myſtiſchen Theologie des Mittelalters.

Neuntes Kapitel.

Die kirchlichen Beſtimmungen.

Die erſten Gemeinden entſtanden durch die Annahme des ihnen verkündigten Evangeliums und dieſe Annahme war in dem Glauben an Jeſum Chriſtum den Sohn Gottes zuſammengefaßt. Die näheren einzelnen Beſtimmungen des Satzes, daß Jeſus der Chriſt iſt, waren durch das Evangelium, d. h. durch die Predigt der Apoſtel vom Weſen und Leben Chriſti und von deſſen geſammter Erlöſungsthätigkeit gegeben. Da vom Anfange an Irrthümer ſich in der Kirche verbreiteten, wurden Beſtimmungen, welche die Wahrheit der evangeliſchen Lehre im Gegenſatz gegen dieſe Irrthümer ausdrücklich bezeichneten, in das Glaubensbekenntniß aufgenommen, um die Gläubigen dadurch vor dieſen Irrthümern zu verwahren. In der Predigt des Evangeliums war immer die ganze chriſtliche Wahrheit enthalten. Weil dieſe durch den Irrthum, den Mißverſtand und die Verdrehung der Secten gefährdet war, ſo wurde die nähere Beſtimmung der angefochtenen oder mißverſtandenen Sätze in das Glaubensbekenntniß aufgenommen, deſſen Erweiterung deshalb mit den durch die Abwehr irriger Beſtimmungen nöthig gewordenen Forſchungen der Kirchenlehrer und deren Reſultaten gleichen Schritt hielt, und nur dasjenige aufnahm, was in der Verkündigung des Evangeliums dem Weſen nach ſchon enthalten war. Aus dem Gange, welchen die Forſchungen über die einzelnen Theile des Satzes,

daß Jeſus der Chriſt iſt, nahmen, ergiebt ſich von ſelbſt, daß die Beſtimmungen des Glaubensbekenntniſſes zuerſt den ebionitiſchen und gnoſtiſchen Irrthümern entgegen treten, und daß im Fortgange der Zeit diejenigen Puncte aufgenommen werden mußten, welche in den Verhandlungen über die Lehre von der Dreieinigkeit und von Chriſto als kirchliche Lehre beſtimmt worden waren, wobei immer dieſelbe Lehre blieb, nur durch genauere Beſtimmungen gegen Mißverſtand und Verdrehung geſichert.

Bis in die Mitte des fünften Jahrhunderts hatte ſich die Lehre in den Puncten, welche in das Glaubensbekenntniß aufgenommen wurden, feſtgeſtellt, und die Zuſätze in den auf einander folgenden Glaubensbekenntniſſen dieſer Zeit, welche ſich erhalten haben, weiſen die Reſultate der Beſtreitungen irrthümlicher Anſichten auf, welche in dieſe Zeit fallen. Es ſind uns ſolche Glaubensbekenntniſſe theils von einzelnen Lehrern, welche ſie als angenommene Glaubensbekenntniſſe der Kirche anführen, theils als Symbole einzelner Kirchen erhalten, und auſſerdem haben wir die Glaubensbekenntniſſe öcumeniſcher Kirchenverſammlungen, welche für die ganze Kirche Gültigkeit erhielten. Die von den Lehrern angeführten ſind theils ausführlicher, theils kürzer, kommen aber in den Hauptpuncten alle miteinander überein und daſſelbe iſt der Fall bei den Glaubensbekenntniſſen der einzelnen Kirchen.

Die Schriftſteller, welche uns Glaubensbekenntniſſe erhalten haben, ſind Irenäus, Tertullianus, Origenes, Cyprianus, Gregorius der Wunderthäter und der Verfaſſer der apoſtoliſchen Conſtitutionen, die antiocheniſchen Väter gegen Paulus von Samoſata, der Martyrer Lucianus und Novatianus. Das Glaubensbekenntniß des Irenäus berückſichtigt durchgehends die häretiſchen Irrthümer, welche Irenäus in ſeinem Werke im Sinne der Kirche widerlegte. Es enthält daher den Glauben an einen Gott, der die ganze Welt geſchaffen hat, (im Gegenſatze gegen die Lehre der Gnoſtiker von der Weltſchöpfung) den Glauben an

exegetiſchen Gewiſſen getrieben den Sinn der Schrift, wie ſie ihn gewiſſenhaft forſchend gefunden darlegt, und die Anwendung der dogmatiſchen Wiſſenſchaft überläßt. Dieſes Verfahren kann dem Ziele, welchem die Theologie zuſtrebt, nur förderlich ſeyn, und auf ſie muß beſonders jene Philoſophie ſich gründen, welche als Philoſophie der Offenbarung, in der Religion als etwas Gegebenem ohne Gegebenes und ohne die ſorgfältigſte Ergründung dieſes Gegebenen zu philoſophiren mit ſolcher Kraft für unthunlich erklärt hat, daß man die Geſtaltung einer neuen theologiſchen Wiſſenſchaft von ihr zuverſichtlich erwarten zu können glaubte; und es kann ſich ihr auch jene andre Philoſophie nicht entziehen, deren Gründer der Philoſophie die Aufgabe geſtellt hat, die chriſtliche Religion, welche auf der Stufe der Vorſtellung der Welt von Chriſto und den Apoſteln offenbart wurde, zum Begriff zu erheben und zur Wiſſenſchaft zu erklären.

Die Geſchichte der lutheriſchen Dogmatik hat ſich an die auf einander folgenden dogmatiſchen Syſteme zu halten, und ſie erfüllt die an ſie zu ſtellenden Anforderungen, wenn ſie aus dem Stande der Partheien und aus den Stufen, auf welchen Exegeſe und Philoſophie zu jeder Zeit ſtanden, das Hervortreten der einzelnen Syſteme eben in der Geſtalt in welcher ſie erſcheinen erklärt, und dadurch die Ueberſicht über den ganzen Gang der dogmatiſchen Entwicklung gewinnt und giebt. Wenn ſie demnach zeigt, wie die Loci des Melanchthon in ihren verſchiednen Geſtalten bedingt waren, und deren Commentare ſchildert, wenn ſie aus der Geſchichte der lutheriſchen Kirche nachweiſet, wie der von Melanchthon gegründeten Dogmatik eine ſtrenge lutheriſche entgegentrat, und dadurch die Periode der großen ſtrenglutheriſchen Dogmatiken ſich vorbereitete, wie dann, indeß dieſe ſtrenglutheriſche Richtung ſich fortſetzte, die halliſche Schule die Dogmatik nach eignen Grundſätzen, die von jenen angefochten wurden, behandelte, wie hierauf die de-

monſtrative Methode der Wolfiſchen Philoſophie Anhänger gewann, wie ferner unter dem Einfluſſe deiſtiſcher Grundſätze und einer veränderten Philoſophie von der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts an die Dogmatik allmählich die vollſtändige Aufnahme der durch die ſymboliſchen Schriften der lutheriſchen Kirche gegebenen Lehrbeſtimmungen unterließ, indeß nur ein kleinerer Theil, obwohl mit manchen Modificationen dabei beharrte, und wie dieſe Ausſcheidung des poſitiven Gehaltes der Lehre nach und nach ganz vollſtändig wurde, während die Kantiſche Philoſophie eine Erklärung des Dogma nach ihren Prinzipien verſuchte, und die ihr folgenden den vollen Gehalt des Dogma in philoſophiſcher Faſſung zu geben unternahmen.

Indem die Geſchichte der lutheriſchen Dogmatik ihre ſich ſtreng ſcheidenden Perioden durchgeht, wird ſie auf die Einwirkungen hingewieſen, welche von der reformirten Kirche aus auch auf die lutheriſche Dogmatik wirken, und auf den Einfluß, welchen die dogmatiſchen Beſtrebungen abgeſonderter Partheien übten. Sie findet den Anfangspunkt der reformirten Dogmatik in dem commentarius des Zwingli und die vollendete Geſtalt derſelben in den Inſtitutionen des Calvin. Es iſt vorzugsweiſe e i n e abweichende Richtung, welche in der Dogmatik der reformirten Kirche hervortritt, und dieſe wird von Differenzen über die Lehre von der Gnadenwahl veranlaßt, welche die Bildung einer eigenen aus der reformirten Kirche hervorgehenden Gemeinſchaft, der Arminianer, zur Folge hatte. Der bedeutende Einfluß, welchen dieſe Gemeinſchaft durch ihre großen Schriftſteller Hugo Grotius, Episcopus nnd Limborch gewann, iſt in beſondere Betrachtung zu ziehen, vor allen die Wirkſamkeit des Grotius als Exegete, welche in dem ſtrenglutheriſchen Theologen Calov eine entſchiedene Oppoſition fand, ſpäter aber in ihren Prinzipien ſich auch in der lutheriſchen Kirche Eingang verſchaffte, und die Geſtalt der Exegeſe in dieſer Kirche vorzugsweiſe bedingte. Die Ge-

ſchichte hat zu zeigen, wie die Wirkſamkeit der Arminianer, die unter dem Namen der Remonſtranten in der Geſchichte aufgeführt werden, deshalb um ſo eingreifender war, weil ein Theil derſelben ſich ſocinianiſchen Vorſtellungen anſchloß, und die Verbreitung dieſer Vorſtellungen förderte. Denn die Geſchichte der Dogmatik hat zum Verſtändniſſe des Ganges der Dogmenentwicklung von dem Abſchluſſe der kirchlichen Lehrſyſteme an auseinander zu ſetzen, wie, vom Zeitalter der Reformation an, einzelne Theologen mit den Reſultaten der Reinigung des Dogma, welche die lutheriſche und die ſchweizeriſche Reformation erzielt hatte, nicht befriedigt waren, ſondern für nothwendig fanden, das ältere Dogmenſyſtem auch in denjenigen Punkten einer Reviſion zu unterwerfen, welche die Reformatoren unverändert hatten ſtehen laſſen. Dieſe Reviſion richteten ſie vorzugsweiſe auf die Lehre von der Dreieinigkeit, und es läßt ſich bemerken, daß ähnliche Verſuche, dieſe Lehre verſtändlich zu machen, und in dieſer Verſtändlichkeit aus der heiligen Schrift zu begründen, wie ſie in den erſten Jahrhunderten der Kirche gemacht wurden, ſich in dem Zeitalter der Reformation und nach demſelben bis auf unſre Zeit wiederholten.

Wie die Zweifel über die kirchliche Lehre von der Dreieinigkeit, welche bei vielen ſich unbeſtimmt regten, von Einzelnen in beſtimmte Ausdrücke gefaßt wurden, zeigt das Beyſpiel des Schweizers Ludwig Hetzer († 1529.), der von derſelben Beſorgniß wie die früheren Monarchianer ausgehend, daß die Annahme der Gleichheit des Sohnes und des Vaters die Lehre von der Einheit Gottes gefährdete, nur einen höchſten Gott angenommen wiſſen wollte, und läugnete, daß der Sohn dem Vater gleich und mit ihm gleichen Weſens ſey, und keine Perſonen in der Gottheit annahm, weil Gott unausſprechlich, über alles menſchliche Denken erhaben ſey, und von ihm alſo weder Perſon noch Weſenheit ausgeſagt werden könne. Es ſpricht für denſelben Satz Johann Campanus, der ſich die Lehre von Gott

dem Vater und dem Sohne auf eine eigne myſtiſche Weiſe zu erklären ſuchte, indem er ihre Verbindung der myſtiſchen Vereinigung in der Ehe analog erklärte, und den heiligen Geiſt nicht als Perſon, ſondern als die Bezeichnung der Weſenheit, der Natur und der Wirkungen des Sohnes und des Vaters gelten ließ, die Zeugung des Sohnes aus dem Vater und ſeine Homouſie mit demſelben wohl annahm, aber die Ewigkeit dieſer Zeugung in Abrede ſtellte, ſo daß der Vater vor dem Sohne geweſen ſey, und dieſer nicht einmal exiſtirt, alſo einen Anfang, obwohl vor der Zeit, gehabt habe, und dieſer Zeugung vor der Zeit wegen wohl auch in Ewigkeit gezeugt heißen könne, aber geringer als der Vater und des Vaters Diener bey der Weltſchöpfung ſey.

Auch die weſentlich verſchiedene Weiſe iſt hier zu berückſichtigen, auf welche ſich dieſe Zweifel bei Servetus vernehmen ließen, der Jeſum nur in dem Sinne als den Sohn Gottes annahm, weil Gott ihn in der Maria als ein menſchlicher Vater gezeugt, und ihm als Menſchen aus Gnade die Fülle der Gottheit ertheilt habe, weshalb er ihm an Macht, aber nicht dem Weſen nach gleich ſey, daß alſo nicht Chriſtus, ſondern das Wort vom Himmel gekommen ſey, und daß in der heiligen Schrift überall nur e i n Gott gelehrt werde, weil Vater Sohn und Geiſt nur Wirkungen der einen Gottheit ſeyen. Die Dreieinigkeit ſey nichts anders als eine Offenbarung des göttlichen Weſens, die im Worte, und eine Mittheilung des göttlichen Weſens, die im Geiſte gegeben ſey, und da alles eins in Gott ſey, ſo ſey anzunehmen, daß ein Theil Gottes ſelbſt ſich in den Leib Chriſti geſenkt und ſein Blut verklärt habe. Der Glaube ſey die freywillige Annahme, daß der Sohn Gottes, Jeſus Chriſtus für unſre Sünden geſtorben und auferſtanden ſey, und dieſer Glaube führe zur Seligkeit; das Reich Chriſti aber ſey in dem Menſchen, nicht auſſer demſelben. Wie die Geſchichte der Dogmatik dieſe Zweifel, welche einzelne zur Läugnung oder zu abweichenden Darſtellungen der Drei=

einigkeitslehre veranlaßt hatten, ihrer auſſerordentlichen Wirkung wegen zu berückſichtigen hat, ſo hat ſie auch darzuſtellen, wie dieſelben einen Mittelpunkt in der Gemeinde der Socinianer fanden, die durch ihren vorzüglichſten Vertreter Fauſtus Socinus ein vollſtändiges dogmatiſches Syſtem erhielt, von welchem die Gemeinde überzeugt war, daß es ganz und durchaus aus der heiligen Schrift geſchöpft ſey, und mit dieſer ſtimme. Denn Fauſtus Socinus vertheidigte die vollkommene Glaubwürdigkeit der bibliſchen Schriften nach Form und Inhalt, und erklärte die Bibel für die Quelle der chriſtlichen Religionserkenntniß, und das Chriſtenthum für eine Offenbarung zur Seligkeit, und behauptete ausdrücklich, daß die Vernunft weder durch ſich, noch durch die Betrachtung der Natur zur Idee Gottes gelangen könne. Er ſetzte den Zweck der heiligen Schrift darein, den Menſchen den Willen Gottes bekannt zu machen, weshalb Gott durch den heiligen Geiſt auf die Verfaſſer derſelben ſo gewirkt habe, daß ſie alle weſentlichen Religionslehren vollſtändig vortragen konnten. Er nahm einen ewigen, gerechten, weiſen und allmächtigen Gott an, läugnete aber die Dreieinigkeit, weil der heilige Geiſt nur die heiligende Kraft Gottes ſey, und Chriſtus ſeine Macht und ſeine Majeſtät nicht von Natur, ſondern von Gott zur Belohnung ſeines Gehorſams verliehen erhalten habe, und deshalb göttlich verehrt, und Gott genannt und angebetet werden müſſe, und über die Geiſter herrſche. Er erklärte Chriſtum jenem Weſen nach für einen Menſchen, der aber im Leibe der Jungfrau Maria ohne männliche Zeugung durch Kraft des heiligen Geiſtes empfangen und gebildet, und erſt nach ſeiner Himmelfahrt leidenslos und unſterblich geworden ſey, und hielt es ſchriftwidrig und vernunftwidrig zugleich anzunehmen, daß er aus dem Weſen Gottes gezeugt ſey. In Folge dieſer Sätze verwarf er die Genugthuungslehre, und ſetzte die Wirkung des Todes Jeſu nur in das Beiſpiel, welches er uns dadurch gegeben habe. Er behauptete,

daß der Menſch auch vor dem Falle ſterblich geweſen ſey, und keine urſprüngliche Gerechtigkeit beſeſſen habe, er läugnete die Erbſünde und die Prädeſtination. Chriſtus ſpreche, wo er von der Taufe ſpreche, nicht von der Waſſertaufe, und die Taufe müſſe ganz frei geſtellt bleiben, auch gebe es keine Sacramente in dem gewöhnlichen Sinne, in welchem die Kirche dieſes Wort nehme, und die Erklärung der Einſetzungsworte durch Zwingli ſey die richtige.

Wenn die Geſchichte der Dogmatik bemerkt, wie dieſe Anſichten des Fauſtus Socinus in einer eignen abgeſonderten Gemeinde Annahme fanden, ſo nimmt ſie zugleich wahr, wie dieſelben auf lutheriſche und reformirte Theologen wirkten, und die Geſtalt der rationaliſtiſchen Theologie vorbereiten halfen, welche von der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts an in der reformirten, wie in der lutheriſchen Kirche Einfluß gewann, und auch in der mit jener verwandteren engliſchen wirkte, und dort ähnliche Erſcheinungen, wie in der deutſchen lutheriſchen Kirche zur Folge hatte. Der Methodismus, welcher von der biſchöflichen engliſchen Kirche ausgieng, hatte dieſelbe Tendenz mit den Herrnhutern, die Hauptlehre des Chriſtenthums nemlich von der Rechtfertigung als den Mittelpunct der geſammten chriſtlichen Lehre geltend und wirkſam zu machen, und ohne Entfernung von der angenommenen Kirchenlehre das Gefühl der Erlöſungsbedürftigkeit zu wecken, und dadurch die Früchte der Erlöſung in allen vorzubereiten, in wichtigerer Weiſe als die Quäker, welche in der Mitte des ſiebenzehnten Jahrhunderts der Verwirrungen in der Kirche müde zu dem falſchen Heilmittel einer quietiſtiſchen Lehre griffen, und mit Aufgebung alles Poſitiven und Factiſchen des Chriſtenthums in der Wirkſamkeit des innern Wortes allein nach Art der Meſſalianer das Heil ſuchten. Wie die geſonderten Vereine, welche an der Kirchenlehre feſthaltend deren Wirkſamkeit zu fördern beſtrebt waren, Anknüpfungspuncte für die gleichfalls an der Kirchenlehre feſthaltenden Theologen in der

lutheriſchen und in der reformirten Kirche wurden, und wie ihre lange zurückgedrängte Wirkſamkeit mit dem Anfange dieſes Jahrhunderts über beide Kirchen zu verbreiten ſich anfieng, hat die Geſchichte der Dogmatik gleichfalls auseinander zu ſetzen.

Bei den Theologen der katholiſchen Kirche findet ſich bis in die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts das entſchiedene Feſthalten an der ſymboliſchen Lehre in die in dieſer Kirche hergebrachte ſcholaſtiſche Form gebracht. Die myſtiſche Theologie pflanzt ſich in der früheren Weiſe fort, und nur eine große Spaltung, die durch den janſeniſtiſchen Streit veranlaßte, bringt Leben und Bewegung in die dogmatiſchen Verhandlungen dieſer Kirche von der Mitte des ſiebenzehnten Jahrhunderts an. Die Geſchichte der Dogmatik hat nachzuweiſen, wie die alte Differenz über das Verhältniß der menſchlichen Kräfte und der Wirkung der göttlichen Gnade zur Seligkeit, welche, ſeitdem ſie in dem Streite zwiſchen Auguſtinus und den Pelagianern und Semipelagianern zuerſt ernſtlich zur Sprache gekommen war, fortwährend dogmatiſche Streitigkeiten in der Kirche bewirkt hatte, auch dieſem Streite zu Grunde lag, und wie die Vertheidigung der auguſtiniſchen Lehre von der Gnade von Seite der Janſeniſten, die Bekämpfung derſelben von Seite der Jeſuiten, der bleibende Punkt in dieſem langen und durch politiſche Intereſſen der verſchiedenſten Art verwickelt gewordenen Streite iſt. Da der Hauptpunkt in dieſem Streite dieſelbe Lehre betrifft, von welcher die Reformation ausgieng, und welche dieſe gegen die Widerſprüche der katholiſchen Kirche fortwährend geltend zu machen hatte, ſo hatte die Geſchichte der Dogmatik beſonders die Erſcheinung zu erklären, daß die Janſeniſten, in ſo großer Uebereinſtimmung mit der lutheriſchen Kirche in einer ihrer Hauptlehren, ſich doch fortdauernd entſchieden gegen dieſelbe erklärten, und an eine Trennung von der katholiſchen Kirche nie dachten, deren ächte Lehre, wie ſie von dem anerkannt recht

gläubigen Auguſtinus vorgetragen war, ſie allein zu verfechten, und dieſe mit der ganzen Einrichtung der beſtehenden katholiſchen Kirche für verträglich, ja für dieſelbe als einzig zuläſſig erklärten.

Wie neben dieſer Hauptdifferenz auch in der katholiſchen Kirche ſich eine Zeitlang eine Hinneigung zu den rationaliſtiſchen Tendenzen der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts zeigte, und wie dieſe Neigung eben ſo wie in der lutheriſchen und in der reformirten Kirche dem Beſtreben wich, die geſammte Kirchenlehre zu vertheidigen, in ihren Gründen zu begreifen und wiſſenſchaftlich zu rechtfertigen, und wie von dieſer Seite eine wiſſenſchaftlich dogmatiſche Uebereinſtimmung in mehreren Punkten der Lehre, und deren Behandlung bei den gleichgeſinnten Theologen der drei Kirchen ſich ergab, hat die Geſchichte der Dogmatik gleichfalls zu berichten, weil dieſes Verhältniß auch für die lutheriſche Kirche bedeutend geworden iſt.

Wenn dieſe Geſchichte dann den Gang der Unterſuchungen überblickt, welche von der Zeit des Abſchluſſes der kirchlichen Lehrſyſteme bis auf die Gegenwart den einzelnen Dogmen und deren Geſammtheit zugewandt worden ſind, ſo wird ſich von ſelbſt die Bemerkung ergeben, daß der forſchende Verſtand nach jenem Abſchluſſe dieſelben Verſuche machte, ſich über die einzelnen Theile der Glaubenslehre zu verſtändigen, die er vom Anfang an gemacht hat, und daß alle früheren Erſcheinungen auf dieſem Gebiete ihre Analogieen in dieſer neuern Zeit mit denjenigen Modificationen finden, welche die anders geartete Bildung dieſer Zeit mit ſich führt. Sie wird den Ebionismus in ſeinem ſtrengſten Ausdrucke und die Lehrſätze der Monarchianer eifrig vertheidigt finden, es fehlt der Pelagianismus und der Semipelagianismus und die ſchroffſte Geſtalt des Prädeſtinatianismus nicht. Plato und Ariſtoteles ſind in ihren Hauptrichtungen fortwährend gleich wirkſam geweſen, und haben auch die in der Theologie Philoſophirenden fortwährend

unter ſich getheilt. Stärker als je iſt der Gegenſatz der zwei Anſichten hervorgetreten, nach deren einer die Vernunft allein, nach der andern der Glaube allein über die Wahrheit der Dogmen zu entſcheiden hätte, und unzählige Modificationen und Mittelmeinungen ſind zwiſchen jenen ſcharf aufgeſtellten Behauptungen eingetreten, am mächtigſten diejenige, welche Philoſophie und Offenbarung auf einem höheren Standpuncte zu verſöhnen und zu vereinigen beſtrebt iſt. Indeß hat nach Luthers und Flacius Vorgang die Auslegung der heiligen Schrift in der lutheriſchen Kirche fortwährend ihr Anſehen behalten, wenn ſie auch in langen Zeiträumen vernachläſſigt oder einſeitig und befangen betrieben wurde, und in ihr lag zu jeder Zeit der Grund, auf den der Bau eines dauernden Gebäudes der theologiſchen Wiſſenſchaft mit Zuverſicht verſucht werden konnte. Wenn in der treu und gründlich geübten Exegeſe der Maßſtab für den Werth jeder Periode der theologiſchen Wiſſenſchaft vorzugsweiſe zu finden iſt, ſo wird unſre Zeit, die mit großen, immer ſich erweiternden Mitteln dieſes Studium betreibt, ſich dem Ziele wiſſenſchaftlicher Theologie näher fühlen dürfen. Sie wird dieß auch deshalb, weil eine rege Begeiſterung für die Wiſſenſchaft überhaupt und die Philoſophie insbeſondre, auch alle Fächer der Theologie zu durchdringen angefangen hat, und die Vorgänge tiefdenkender Meiſter einen großen Theil der Zeitgenoſſen von der Oberflächlichkeit weggeführt haben, welche gerade den weſentlichen Gehalt und den innerſten Kern der Offenbarung längnete oder zu meiſtern wagte. Wenn nicht zu längnen iſt, daß die Geſchichte durch die Leiſtungen großer Geſchichtsſchreiber auch in Beziehung auf die Kirche ſich zu einer größeren Unbefangenheit, und zur Würdigung jeder Zeit und jeder Erſcheinung in ihrem eigenthümlichen Weſen erhoben hat, und dadurch der Wiſſenſchaft ſelbſt förderlich geworden iſt, ſo wird zu hoffen ſeyn, daß die Einſeitigkeit, welche ſo oft die beſten Beſtrebungen früherer Zeit mißver-

ſtand und verſchmähte, der Weisheit weichen werde, welche allem, was in der Zeit erſchienen iſt, dadurch gerecht wird, daß ſie ihm ſeine rechte Stelle und ſeine wahre Würdigung giebt. In weiteren Kreiſen als dieß in einer jüngſtvergangenen Zeit der Fall war, iſt die Ueberzeugung von der Wahrheit und der heilbringenden Wirkſamkeit des bibliſchen Wortes verbreitet, und da die Theologie vom Leben der Gemeinde unterſtützt und gefördert werden, da ſie aus dem Geiſte hervorgehen muß, der die Gemeinde durchdringt, ſo wird auch dieſe Erfahrung zur guten Vorbedeutung für das Schickſal der Theologie. Es wird nicht erwartet werden dürfen, daß alle Meinungen und Anſichten der Menſchen ſich vereinigen, oder daß der Zweifel ſein unruhiges Fragen, der Fürwitz ſeine Anmaſſung und der Hochmuth ſeine dünkelvolle Befangenheit aufgebe, auch nicht daß in gleicher Weiſe ernſt und redlich geſinnte Denker in allen Reſultaten ihres Denkens ſich über alle Puncte des Weges nach dem Ziele vereinigen, das ihnen geſetzt iſt; wohl aber, daß alle darin übereinkommen, daß in einer Wiſſenſchaft, welche die Seligkeit des Menſchen zu ihrem Ziele hat, ein Gegebenes, und zwar ein von der Quelle der Wahrheit ſelbſt Gegebenes der einzige Punct der Vereinigung ſeyn kann, daß dieß Gegebene in dem Worte der Schrift und in dieſem allein niedergelegt iſt, und die Verkündigung der Erſcheinung des Erlöſers zu ſeinem Mittelpuncte hat.

Die Auslegung dieſes Wortes wird den in allen Puncten an ſich klaren Sinn deſſelben in allen Einzelnheiten und nach allen Seiten immer klarer und deutlicher darlegen, die Kritik wird ſeine äuſſere Glaubwürdigkeit mit immer größerer und überzeugenderer Kraft entwickeln, die Geſchichte wird immer umfaſſender nachweiſen, wie aus dieſem Worte die ganze neuere Zeit auch in Staat, Wiſſenſchaft und Kunſt hervorgegangen, und wie ſie ohne daſſelbe nicht zu denken wäre, und ſo wird die Philoſophie, die Freundin der wahren Weisheit, ihre unverſiegbare Quelle in dieſem

Worte finden, ſeine tiefen Gedanken zu ergründen, ihrem Urſprung nachzuforſchen, und ihre nothwendige Verbindung zu ſuchen haben, damit auch nach dem unſterblichen und unverrückbaren, von Gott ſelbſt gegebenen Geſetze des menſchlichen Geiſtes ein harmoniſches Ganze aus der Mannchfaltigkeit der bibliſchen Lehren erſcheine, damit auch für den menſchlichen Geiſt deren nothwendige Verbindung erhelle, und in dem erleuchteten Denker Wiſſen und Glauben, Glauben und Wiſſen ſich vereinigen und ergänzen. Nach dieſem Ziele ſtrebt die Geſchichte der Dogmen und eine Verheißung des Herrn bürgt dafür, daß es erreicht werden wird.

Druck von C. W. Schmidt.

BT
21
.E57
V.1

Englehardt,
Dogmengeschichte
1334916

BT
21
.E57
V.1

1334916

Englehardt,
Dogmengeschichte

BT21
.E57
V.1

1334916